

ANNO LXXXII N. 138

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



DICEMBRE 1975

La repressione antiereticale in Piemonte nel secolo XIV*

1. In un suo breve studio del 1950 Raoul Manselli lamentava la mancanza in Italia di una storia dell'inquisizione medievale (1). Otto anni dopo il Dupré Theseider nel suo contributo sull'*Eresia a Bologna* si rivolgeva, non senza un tocco d'ironia, al « futuro storico dell'inquisizione medievale in Italia » (2). D'altronde chi voglia sfogliare le bibliografie dell'Armand-Hugon e del Gonnet (3) o del Van der Vekené (4) o del Grundmann (5) non avrà difficoltà a rilevare il diversissimo interesse manifestato al problema della repressione antiereticale dagli storici dei diversi paesi.

Sarebbe molto interessante, anche se in quest'occasione non è possibile farlo, indagare sulle ragioni del relativo disinteresse degli storici italiani a questo tema (6), quando invece non sono mancati nel nostro paese ampi e importanti studi di carattere eresiologico né

(*) Viene qui riprodotto il testo della relazione letta al « XV Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia » (Torre Pellice, 1-3 settembre 1975). L'apparato critico a piè pagina è ridotto al minimo, poiché il tema verrà ripreso in una più ampia ricerca, *Sopravvivenze ereticali e nuovi fermenti eterodossi del Trecento*, di prossima pubblicazione in « Bollettino storico-bibliografico subalpino », alla quale si rimanda anche per quanto concerne i puntuali riferimenti alle fonti.

(1) R. Manselli, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli*, in « Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano », n. 62 (1950), pp. 123-138.

(2) E. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, p. 384. Cfr. anche Ilarino da Milano, *Per una storia della inquisizione medievale*, in « La scuola cattolica », 67 (1939), pp. 589-596.

(3) A. Armand-Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953 (= « Bollettino della Società di studi valdesi », n. 93).

(4) E. Van der Vekené, *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*, Hildesheim 1963.

(5) H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)*, Roma 1967 (Sussidi eruditi, 20).

(6) Parlo di interesse relativo, pensando che pur vi sono indagini sull'inquisizione in alcune regioni italiane ad opera di studiosi ed eruditi quali il Fumi, il Biscaro, l'Oliger, Ilarino da Milano e Mariano d'Alatri, Cfr. Grundmann, op. cit., pp. 76-78; Vander Vekené, op. cit., passim.

stimoli e suggestioni provenienti dall'estero (7). Recenti contributi lasciano intravedere qualche cambiamento di segno positivo: si pensi alle efficaci pagine dedicate alla repressione antiereticale da Giovanni Miccoli nella sua ampia sintesi sulla *Storia religiosa* nel secondo volume della nuova *Storia d'Italia* Einaudi (8) e, ad altro livello, ai contributi di alcuni giovani ricercatori del gruppo fiorentino diretto da Domenico Maselli sull'inquisizione toscana del Due-Trecento (9).

Proprio quest'ultime opere, pur tra loro diverse, dimostrano tutta l'importanza dello studio dell'inquisizione. non in quanto « volto disumano di un'istituzione divina », bensì come elemento di comprensione della vita e religiosa e socio-politica di molte regioni d'Europa negli ultimi secoli del medioevo. È noto come da più parti si tenda, se non a minimizzare, almeno a ridurre notevolmente il peso svolto dall'inquisizione nella sconfitta e nel tramonto dell'eresia medievale, spostando nel contempo l'accento da un lato sulle ragioni di debolezza interne alle chiese e ai movimenti eterodossi stessi e dall'altro sulle capacità di recupero e di rinnovamento della chiesa cattolica soprattutto dietro la spinta degli ordini mendicanti. È un'ottica di indagine che ha sue valide motivazioni, ma che rischia di obliterare il peso della repressione tanto nelle sue espressioni e nei suoi episodi più clamorosi, quanto nella sua azione quotidiana certo meno appariscente ma non meno efficace e rilevante.

La mia indagine intende accertare come si attui nella diocesi di Torino (10), che nel medioevo si estendeva su pressoché tutto il Piemonte occidentale, durante il secolo XIV una prassi repressiva decisa altrove, centralmente dal potere ecclesiastico.

(7) Si pensi che l'edizione della monumentale opera di Charles Henry Lea, *The Inquisition of the Middle-Ages,* risale agli anni 1887-1888. Nello stesso periodo o poco dopo si sviluppano in Francia le sistematiche ricerche del Molinier, del Douais, del De Cauzons e del Vidal, in Germania del Ficker, dello Henner, dello Schmiedt e dello Hansen, in Belgio del Frédéricq. In Spagna perdurava l'interesse suscitato già all'inizio dell'Ottocento dall'opera di Juan Antonio Llorente. Questi nomi sono sufficienti a comprendere come fuori d'Italia si sia potuta creare e mantenere viva una tradizione di studi che, per fare un solo esempio, in Francia prosegue tuttora attraverso il Guiraud per arrivare al Maisonneuve, al Dossat, al Duverger e ai recenti importanti contributi raccolti negli annuali « Cahiers de Fanjeaux ».

(8) G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*. II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 671-733.

(9) *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo*, a cura di D. Maselli. Pistoia 1974. Cfr. anche D. Corsi, *Per la storia dell'inquisizione a Firenze nella seconda metà del secolo XIII*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », XCIII (1972), n. 132, pp. 3-16; A. M. Ini, *Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana*, in « Archivum Franciscanum historicum », 66 (1973), pp. 305-377.

(10) Per quanto riguarda le fonti su inquisitori e gruppi ereticali del Trecento subalpino, si veda quanto viene detto nel mio articolo *Distribuzione topografica e composizione sociale delle comunità valdesi in Piemonte nel basso medioevo*. in « Bollettino della Società di studi valdesi », XCV (1974), n. 136. p. 43 sg.

2. Il territorio diocesano torinese cadeva sotto la competenza dei frati domenicani della provincia della Lombardia superiore e marca genovese secondo le suddivisioni che si erano venute a creare dopo la metà del secolo XIII (11). Costituisce elemento di complicazione l'area montana delle alte valli di Susa e del Chisone, in cui sul finire del secolo XIV agirà l'inquisitore francescano d'oltralpe.

Oltre al frate minore, abbiamo memoria di dodici domenicani operanti nel Piemonte occidentale, per lo più reclutati nella regione stessa.

Globalmente gli individui, che subirono una o più condanne, superano di poco i duecento, di cui circa un quarto sono donne. Le esecuzioni capitali, comprese tra gli anni 1312 e 1395, assommano a ventidue. Le vittime, tra le quali tre donne, furono messe a morte nella quasi totalità sul rogo; solo in un caso ci si servì dell'impiccagione e in un altro dell'annegamento.

Il ricorso alla pena capitale si distribuisce proporzionalmente in modo abbastanza omogeneo per tutto il secolo con punte nei periodi compresi tra il 1333 e il 1345 e tra il 1370 e il 1395. Le stesse considerazioni sull'andamento della repressione valgono per gli altri tipi di condanne. Quarantuno sono i crocesegnati, cioè coloro che devono portare per un periodo variabile due croci di color zafferano visibili sul vestito. Per i rimanenti centocinquanta circa si tratta di pene di diverso genere: confische di beni per i fuggitivi e i defunti, composizioni e multe pecuniarie, penitenze di vario genere con prevalenza di pellegrinaggi, digiuni, orazioni. Due soli eretici subiscono condanne al carcere: uno per la durata di tre anni e l'altro a vita ma in contumacia.

Alle pene individuali sono da aggiungere le somme in danaro che colpiscono cinque piccole comunità montane: 100 lire pagano gli « homines » di Aisone nella valle Stura di Demonte nel 1311-1312; 470 fiorini gli abitanti delle parrocchie di Mentoulles, Fenestrelle, Usseaux e Pragelato nell'alta val Chisone nel 1345.

Se ci poniamo a questo punto il problema dell'efficienza della repressione antiereticale nella nostra zona, lo scarno dato quantitativo fornisce già di per sé indicazioni significative, non appena lo si confronti con altre situazioni. I ventidue morti, i quarantun « crucesignati », gli altri centocinquanta, o poco più, condannati appaiono un magro bottino, se paragonatti alle oltre seicentotrenta condanne, tra cui quaranta al rogo e trecento alla prigione, pronunciate in soli quindici anni, all'inizio del secolo XIV, dal noto inquisitore Bernard Gui nella diocesi di Tolosa (12). Anche ammettendo che per questa

(11) Cfr. Mariano d'Alatri, *L'inquisizione in Italia negli anni 1250-1274*, in *La cristianità romana (1198-1274)*, Torino 1968 (Fliche, Martin, Storia della Chiesa, 10), p. 377 sgg.

(12) Cfr. *Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi 1307 ad annum 1323*, in P. Limborch, *Historia inquisitionis*. Amstelodami 1692. Cfr. anche

area del Mezzogiorno francese in qualche modo incidano l'eccezionalità della documentazione o l'efficienza dell'inquisitore, ciò non toglie che si tratti di situazioni religiose e socio-politiche molto differenti, a cui corrisponde un non meno diverso impegno dell'apparato repressivo della chiesa cattolica (13). Non è un caso che ancora nel registro delle inquisizioni di Jacques Fournier, vescovo di Pamiers, degli anni 1318-1325 la Lombardia, che nella geografia medievale indicava in modo estensivo quasi tutta l'Italia settentrionale, si dica che: « in Lombardia non fit malum hereticis » (14).

Di fatto dalla metà del Duecento il Piemonte costituì una zona di transito e di rifugio per gli eretici transalpini e Cuneo « in introitu Lombardie » fu per settanta-ottant'anni un punto di riferimento importantissimo per la diaspora albigese (15). Il papato stesso, che in più occasioni lamenta la fuga di eretici verso l'Italia, non mostra un impegno particolare al fine di far saltare il ponte alpino, ed i suoi interventi, molto decisi ed insistenti per quanto riguarda il versante francese (16), si limitano per la zona subalpina a pochi inviti ai Savoia affinché favoriscano l'opera degli inquisitori. Gli inquisitori a loro volta mantengono labili contatti con i colleghi d'oltralpe, perseguono, quando ci riescono, eretici « ultramontani »; non comprendono però l'importanza che una loro efficace azione potrebbe avere nell'impedire il passaggio degli eretici e nell'interrompere la trama, già di per sé debole, di rapporti tra gli eterodossi delle varie zone. Un analogo discorso è possibile anche per i legami che gli eretici subalpini mantenevano con altre zone di dissidenza religiosa italiane e slave (17).

Sul piano internazionale l'inquisizione piemontese rivela scarsa efficienza e modesta comprensione delle prospettive strategiche che si aprivano nella sua zona. A tale stato di cose contribuivano problemi di concorrenza tra gli ordini mendicanti che si riflettevano nei conflitti di competenza giurisdizionale, soprattutto nella prima metà del Trecento, e che incidevano non poco sulle possibilità di un'azione combinata tra i titolari delle varie circoscrizioni inquisitoriali (18).

C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans le Languedoc*, I, Paris 1900, p. 205.

(13) Sull'inquisizione nel Mezzogiorno di Francia si vedano *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc*, Toulouse 1969 (Cahiers de Fanjeaux, 4), e *Le Credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse 1971 (Cahiers cit., 6).

(14) J. Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, I, Toulouse 1965 (Bibliothèque méridionale publiés sous les auspices de la Faculté des Lettres de Toulouse, 2e série, 41), p. 157 sgg.

(15) Cfr. G.G. Merlo, *Circolazione di eretici tra Francia e Piemonte nel basso medioevo*, in « Provence historique » (di imminente pubblicazione) e la bibliografia ivi citata alle note 4-8.

(16) Cfr. J.M. Vidal, *Bullaire de l'inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme*, Paris 1913, passim.

(17) Cfr. Merlo, *Distribuzione topografica* cit., pp. 58-62.

(18) Cfr. J. Marx, *L'inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la*

D'altronde non era facile controllare un'area relativamente vasta, comprendente tra l'altro l'ampio arco montano dalle Alpi Marittime a quelle Graie, nella quale agivano una pluralità di poteri, operanti in ambiti territoriali di diversa estensione e a vari livelli, in un giuoco di competizioni nel quale nessuna forza per il momento riusciva ad essere egemonica. La complessa realtà politica del Piemonte occidentale costringeva gli inquisitori ad un difficile lavoro per garantirsi l'indispensabile appoggio dei detentori del potere pubblico.

3. Quali allora i rapporti tra poteri secolari ed inquisizione? A questo proposito la risposta si presenta difficile per l'esiguità e la disparità della documentazione e per la carenza di studi sul Trecento subalpino, che vadano al di là della mera storia, spesso molto contorta se non inestricabile, degli avvenimenti. È evidente perciò il carattere di provvisorietà di quanto sto per dire, come anche la frammentarietà inevitabile dell'analisi.

All'inizio del Trecento l'azione dell'inquisitore Francesco di Pocapaglia è caratterizzata dalla costante preoccupazione di ottenere lettere « in favorem officii »: da re Roberto d'Angiò e dal suo siniscalco, dall'imperatore Enrico VII, approfittando del suo passaggio per il Piemonte, dal Delfino, quando il frate si trovava a Vienne per il concilio là celebrato. Il domenicano aveva ottenuto l'appoggio e il sostegno anche dei funzionari locali, specialmente angioini, mentre in val Chisone trova difficoltà dal castellano « qui impediebat officium », nonostante la protezione del Delfino. Per il periodo successivo la documentazione illustra in prevalenza i rapporti dei Savoia e degli Acaia con gli inquisitori. La linea di condotta di quei principi e conti è orientata a non impedire ma neppure a favorire in modo eccessivo l'inquisizione. Anche se nei documenti sabaudi compaiano alle volte espressioni piene di sdegno nei confronti degli eretici, mai è riscontrabile un impegno deciso e decisivo a favore dei frati inquisitori. E pensare che le occasioni non erano mancate: la sollevazione degli abitanti di Angrogna nel 1332 con l'uccisione del parroco e l'assedio e la fuga dell'inquisitore Alberto de Castellario, seguita da una lettera di Giovanni XXII a Filippo d'Acaia, e poi l'uccisione di ben due inquisitori, Pietro di Ruffia a Susa nel 1365 e Antonio Pavonio a Bricherasio nel 1374. Erano fatti che, se ci fosse stata la volontà politica, avrebbero potuto dar vita ad una repressione molto dura.

Ai conti di Savoia e agli Acaia sembra interessare soprattutto di controllare, seppur discretamente, i livelli della repressione ecclesia-

*répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, Paris 1914 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 206), p. 67; G. Biscaro. *Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)*. in « Miscellanea di storia italiana », 50 (1922). p. 547 sg.

stica, affinché non turbi una situazione sotto molteplici punti di vista già sufficientemente instabile, senza che al contempo l'inquisizione debba venir meno ai suoi compiti istituzionali. Si spiegano così i difficili rapporti col frate Antonio di Settimo negli anni 1387-1388, quando il conte di Savoia offrirà protezione a due sospetti d'eresia, che si erano a lui rivolti, impedendo persino all'inquisitore di sottoporli a tortura; oppure quando il principe d'Acaia si adirerà violentemente con Antonio di Settimo, perché, in un momento politico-militare molto delicato per la presenza delle truppe viscontee nei pressi di Pinerolo, ha lanciato la scomunica e l'interdetto ecclesiastico sul territorio della vicina castellania di val Perosa; oppure quando lo stesso principe cercherà con ogni mezzo di far recedere e ritrattare all'eretico Antonio Galosna l'ampia confessione rilasciata all'inquisitore.

Subordinato all'atteggiamento dei Savoia è quello dei loro funzionari di vario grado: formale collaborazione, ma non totale adesione alla causa inquisitoriale. Valgano due esempi. Isoardo di Val San Martino, castellano di Pinerolo, il 1° aprile 1387, agli inizi della missione del frate Antonio di Settimo, si presenta a denunciare alcuni sospetti di eresia, promettendo di accusarne « multi alii suo tempore ». Ma già nel dicembre dello stesso anno è tra i « curiales » che brigano alle spalle dell'inquisitore perché il problema di Perosa si risolva mediante una composizione in danaro direttamente col principe. Di gustosa efficacia per comprendere la mentalità dei funzionari sabaudi nei confronti della repressione ecclesiastica è il secondo breve esempio: nel marzo 1386 l'inquisitore Michele Grasso cita Benestant Culacia di Buriasco; ma la donna non compare e si reca invece da Giovanni de Brayda, cancelliere del principe d'Acaia, il quale « precepit sibi quod recederet et iret ad faciendum facta sua et quod ipse — il cancelliere — non erat inquisitor hereticorum »!

L'attività degli inquisitori, quando operi con eccessiva autonomia, infastidisce e crea inopinate difficoltà in un periodo di profonde mutazioni, culminanti nel nuovo organismo statale che si andava creando intorno ai Savoia. Si pensi ancora che i signori di Luserna, ammaestrati forse dalla già ricordata sollevazione dei montanari di Angrogna del 1332, non offrono in seguito niente più che una tiepida collaborazione agli inquisitori. Il timore di disordini sociali, di rivolte dei rustici non esaurisce il problema dei rapporti difficili tra aristocrazia nobiliare e inquisizione, riproposto dalla lettera di Gregorio XI ad Amedeo di Savoia nel 1375, nella quale si lamentano gli ostacoli frapposti all'opera inquisitoriale da « quidam nobiles » — ma si pensi che uguale lamentela è contenuta in una contemporanea lettera del papa al re di Francia in riferimento al Delfinato. Il problema sembra allora essere più ampio, coinvolgendo tipo e livelli di religiosità dei nobili subalpini, oltre che i nessi tra poteri secolari e poteri ecclesiastici in questo particolare momento di transizione.

La contrastata collaborazione non impedisce comunque che l'inquisizione in molte zone possa conseguire il suo scopo, restringendo

sempre più l'area del dissenso religioso. D'altronde l'inquisizione non contava esclusivamente sui poteri pubblici laici: ad esempio, il frate Alberto de Castellario nel 1335 a Giaveno, località per lungo tempo dipendente dal monastero di S. Michele della Chiusa (19), si può avvalere del sostegno non solo del castellano ma anche dell'abate del vicino ente monastico.

4. L'accenno all'abate chiusino giunge opportuno per introdurre il tema dei rapporti tra inquisizione e organizzazione ecclesiastica locale: ed innanzitutto con il vescovo di Torino.

Il diritto canonico prevedeva che gli inquisitori non potessero perseguire alcuno senza il concorso dell'ordinario diocesano. Nella diocesi di Torino la richiesta collaborazione si realizza sempre, senza che da una parte o dall'altra avvengano prevaricazioni o violazioni della norma canonica. Le attestazioni al riguardo sono numerose ed è inutile qui menzionarle. Interessa invece ricordare che frate Antonio di Settimo nel 1388 effettua l'interrogatorio di due eretici alla presenza del vescovo Giovanni di Rivalta, cercando in lui il prestigioso alleato e protettore nel momento di più grave crisi nei rapporti tra inquisizione e poteri secolari.

Se il titolare diocesano è coinvolto istituzionalmente nella repressione antiereticale, tutte le forze ecclesiastiche locali sono mobilitate al servizio dell'inquisitore: si tratti di consigliarlo nel giudizio di un eretico o di fare da testimone agli interrogatori e ai vari atti giuridici, connessi all'attività inquisitoriale, oppure di offrirgli ospitalità e di mettergli a disposizione i locali per la sua opera od anche solo di leggere nella propria chiesa le lettere di citazione per i parrocchiani sospetti di eresia. Tutto e tutti all'occorrenza si devono mobilitare, perché l'organismo inquisitoriale è di per sé piccolo.

L'inquisitore è ovviamente la figura centrale. A sua immediata disposizione ha un *socius*, frate del suo stesso ordine, che può cambiare durante il periodo del mandato inquisitoriale. Il *socius* assiste agli interrogatori — egli deve soprattutto controllare le eventuali irregolarità in cui potrebbe cadere il titolare nell'ordinare la tortura dei sospetti d'eresia, secondo quanto prescritto in una bolla di Urbano II del 1262 (20) — e può alle volte compiere missioni esplorative per conto del confratello. L'inquisitore si serve talvolta di un vicario, di cui è menzione per i soli primi decenni del Trecento.

Vi sono poi vari funzionari, i *familiares*, sia chierici sia laici, tra i quali i *famuli* e i *domicelli*, che, oltre a compiti di assistenza all'in-

(19) Cfr. G. Claretta, *Cronistoria del municipio di Giaveno*, Torino 1970 (rist. anastatica dell'ed. di Torino 1875), p. 20 sgg.; C. Ruffino, *Giaveno entro il dominio degli abati di S. Michele della Chiusa*, datt. presso l'Istituto di Paleografia e Storia medioevale dell'Università di Torino (1972), pp. 74 sgg.

(20) Marx, op. cit., p. 60.

quisitore, spesso fanno i testimoni o i *nuncii*. Non sembra che l'inquisizione si serva di propri armati, contando piuttosto, nei momenti in cui necessita l'uso della forza, sull'aiuto di funzionari pubblici e signori locali. Il gruppo che attornia l'inquisitore è in genere di poche persone ed i *familiares*, così come nel Delfinato (21), non assumono quell'importanza che ebbero in altre zone d'Italia (22).

L'inquisitore ha sempre con sé un notaio: tutte le procedure inquisitoriali sono infatti scritte. I notai, scelti sul posto, possono essere laici o chierici, professionisti o chiunque dia sufficienti garanzie circa il compito che deve svolgere. Tutti gli atti dell'ufficio sono registrati in un *liber* che l'inquisitore porta con sé: frate Francesco di Pocapaglia all'inizio della sua missione acquista « una bursa magna corii ad portandum scripturas officii ». L'ordinata raccolta delle scritture dell'ufficio riveste particolare importanza, in quanto non solo attesta all'occorrenza la validità procedurale di quanto viene compiuto, ma costituisce un indispensabile strumento per garantire continuità di azione tra un inquisitore e l'altro.

Un'organizzazione dunque semplice, che si complica solo al momento del giudizio — si pensi alla formula « communicato multorum prelatorum et aliorum bonorum virorum consilio » (23) —, persino scarna, in quanto contava sull'apporto di tutte le forze che almeno apparentemente si dichiaravano ortodosse.

5. I successi dell'inquisizione dipendono allora tanto dai livelli di efficienza interna quanto dalle possibilità di inserimento nel tessuto della società subalpina. Vi era infine la natura e la consistenza del movimento ereticale, che nella diocesi di Torino si articola in piccoli gruppi clandestini, tanto difficili da percepire nelle loro reali dimensioni quanto da individuare e perseguire (24).

L'inquisizione a livello generale ha ormai da tempo costretto gli eretici ad un'esistenza sotterranea. A sua volta la natura carsica del movimento eterodosso incide in misura notevole sui caratteri della repressione ecclesiastica e sui metodi inquisitoriali. Ed in una situazione in cui esigenze religiose autentiche ma per lo più inespresse trovano la necessaria mediazione attraverso la predicazione dei capi eretici, la tradizionale strategia dell'inquisizione, tesa a colpire alla testa l'avversario, si giustifica ampiamente. Tutto ciò comporta una tattica complessa e articolata, in cui la ricerca del maggior numero di

(21) Ibid., p. 61 sg.

(22) Cfr. ad esempio, D. Corsi, *Aspetti dell'inquisizione fiorentina nel '200*, in *Eretici e ribelli* cit., p. 85.

(23) Cfr. C. Douais, *La formule « communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, in « Moyen Age », 11 (1898), pp. 157-192, 286-311.

(24) Cfr. Merlo, *Distribuzione topografica* cit., p. 46 sgg.

informazioni intorno al nemico si integra con un'azione volta ad eliminare gli spazi sui quali i *magistri* eretici possono contare.

Ecco allora la tendenza a dar corpo alle ombre, ricorrendo anche alla tortura; nel 1335 Alberto de Castellario fa torturare quattro testi a Giaveno; nei rendiconti delle castellanie di val Chisone nel 1345 e di val Perosa nell'anno successivo si legge di certe spese sostenute « ad torquendos hereticos »; nel 1388 l'ex-frate Antonio Galosna in una grande aula del castello di Pinerolo viene posto supino e poi — si legge nel registro inquisitoriale — « quidam stetit et sedit supra pectus suum, exinde clussit sibi os de rostro sui capucii, proiciendo aquam per eius narres ». Si interrogano numerosissime persone, attaccandosi ad ogni indizio: nell'aprile 1387 Giovanni Malentino. *socius* dell'inquisitore Antonio di Settimo, si reca a Barge, facendo « detineri » certo Bertolino Coerio, il quale affermava un'opinione donatista sul sacerdozio ed ormai da otto anni non si confessava; per di più « fertur quod confitetur cum arboribus »! Il 29 dello stesso mese all'inquisitore si presentano Bertino Gaurorio e Manfredo Buffa ad attestare che il povero Bertolino « est quasi amens et est centum viginti annorum » e ad offrire la propria fideiussione per lui. Fin qui un episodio quasi comico e nulla più; ma si deve rilevare che i fideiussori al tempo stesso « insinuaverunt » all'inquisitore che sette persone, di cui sono fatti i nomi, dieci giorni prima si erano allontanate da Barge per non cadere nelle mani della *familia inquisitoris*. Un fatto banale quanto si vuole, ma sufficiente a chiarire il clima determinato dalla presenza inquisitoriale, nel quale la delazione diventa il mezzo per dare credibilità alle proprie deposizioni e per garantirsi da rappresaglie dell'inquisitore (25). Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

La quotidianità della repressione antiereticale ha i suoi profondi risvolti umani: quando l'inquisitore arriva nei pressi di una località, chi teme di essere perseguito si dà alla fuga; altri si nasconde; altri ancora cede alle lacrime, come nel 1335 Bruneto di Rosseto di Giaveno che « flebat timens ne inquisitor citaret vel examinaret de Valdesia fratrem suum Petrum de Rosseto ». Qualcuno cerca di approfittare della situazione per circuire qualche ingenua vecchietta: Michele Cavalerio negli anni tra il 1386 e il 1388 estorce alla vedova di Stefano Lantelmi « certam pecunie quantitatem », fingendosi « famulus inquisitoris heretice pravitatis »; oppure si derubano i passanti, accusandoli di essere « Valdenses », come a Pinerolo nel 1389.

L'inquisizione comportava un turbamento grave dei rapporti umani e sociali, rilevabile in questi episodi, ma certo profondo soprattutto di fronte alla lettura pubblica della condanna dell'eretico e alla successiva applicazione della pena. La *publica predicatio* e l'im-

(25) Sulla pratica della delazione si vedano le importanti osservazioni del Miccoli, op. cit. (sopra, n. 8), pp. 730-734.

posta espiazione non solo rafforzano l'istituzione ecclesiastica, mostrandola in tutta la sua sacrale possanza, ma la propongono in modo violento come unica custode del messaggio divino, e dunque del *bene*. La condanna dell'eterodosso è allora il trionfo del *bene* sul *male*. Viene così messo in moto quel processo di identificazione del male con l'eretico, che nei secoli di transizione dal medioevo al mondo moderno diventerà caccia all'eretico e alla strega come grande rito sociale, quale appunto in Piemonte apparirà con particolare evidenza (26).

La repressione ottiene dapprima successi nel Cuneese e poi nella seconda metà del Trecento riesce a colpire in modo determinante la *leadership* ereticale delle valli di Lanzo e quindi i gruppi del Torinese, del Chierese e del Pinerolese che ad essa facevano riferimento. Accanto a questo genere di persecuzione esiste una violentissima repressione di massa, attuata dall'inquisitore francescano del Delfinato. Francesco Borrelli, con l'aiuto di un centinaio di armati della castellania di Château-Queyras contro i valdesi dell'alta val Chisone. Nell'ottobre 1384 avvenne un'autentica devastazione della valle: i « bona mobilia Valdensium » razziati comprendevano 408 bestie bovine, 10 vitelli, 330 pecore e agnelli, 39 asini, 1 piccolo cavallo, oltre a innumerevoli oggetti domestici e attrezzi agricoli. I montanari della val Chisone dovettero darsi alla fuga. Il castellano Giovanni Berardi nel 1385 registra: « habitantes in dicto loco ab ipso in fugam se reduxerunt et patriam totaliter absentaverunt propter crimen heresis ». Un vero disastro si abbatté dunque su quelle comunità alpine, passato il quale alcuni tornarono alle loro case saccheggiate, altri se ne andarono definitivamente.

Il secolo XIV si chiude sotto i peggiori auspici per il movimento ereticale, combattuto da un'inquisizione che, organizzatasi solo alla fine del secolo XIII, aveva poi sviluppato un'efficacia di vecchio stile. Qui non sembra esserci stata degenerazione burocratica come in Toscana, né inquisitori avidi di danaro e adusi al lusso quali i frati Boninsegna di Trento o Paolino da Venezia della marca trevisana o Pietro da L'Aquila, operante a Firenze, o fanatici come Tommaso d'Aversa, il persecutore dei fraticelli dell'Italia centro-meridionale (27).

(26) Cfr. F. Gabotto, *Le streghe di Buriasco e di Cumiana*. in « Bollettino storico bibliografico subalpino », 9 (1904), pp. 309-314; Id., *Valdesi, catari e streghe in Piemonte dal secolo XIV al XVI secondo nuovi documenti*. in « Bulletin de la Société d'histoire vaudoise », n. 18 (1900), p. 7 sgg. dell'estratto; Marx, op. cit., p. 27 sgg. Si vedano soprattutto le stimolanti pagine di H. R. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*. in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari 1972 (2ª ed. ital.), pp. 133-240.

(27) Cfr. Frédégand d'Anvers. *Un épisode de l'inquisition franciscaine en Toscane. Procès intenté à l'inquisiteur Minus de San Quirico*, in *Mélanges d'histoire offerts à Charles Möller*, I, Louvain 1914; G. Biscaro, *Eretici ed inquisitori nella Marca trevisana (1280-1308)*, in « Archivio veneto », LXII (1932), pp. 148-171; F. Tocco. *I fraticelli o poveri eremiti di Celestino secondo i nuovi documenti*, in Id., *Studi fran-*

Nella diocesi di Torino operano inquisitori di tipo tradizionale, fedeli al loro compito, che agiscono nei limiti istituzionali loro assegnati, ad eccezione del francescano Borrelli, troppo zelante. Ma tra inquisitori ed eretici la partita non è chiusa. Molti dei capi eterodossi, fra i più attivi ed ostinati, sono stati messi al rogo, molti loro amici impauriti e resi innocui, l'area del dissenso è sempre più ristretta. Ma il successo dell'inquisizione è solo parziale e momentaneo. Tra le Alpi Cozie il successo non sarà mai definitivo.

GRADO G. MERLO

cescani, Napoli 1909, p. 253; MARIANO D'ALATRI, *L'inquisizione a Firenze negli anni 1344-1346 da un'istruttoria contro Pietro da L'Aquila,* in *Miscellanea Melchor de Pobladura,* I, Roma 1964, pp. 225-249; V. ANTICHI, *L'inquisizione a Firenze nel XIV secolo,* in *Eretici e ribelli* cit., p. 213 sgg.

Per uno studio della genesi ideologica della violenza nel Valdismo Ussita in Piemonte

I. -Superata ormai la fase della puntualizzazione storica di alcuni testi valdesi del secondo '400 la cui origine è del periodo dei grandi concili di Costanza e di Basilea (mi riferisco in particolare al Ms. 208 di Ginevra), sarebbe opportuno iniziare ora uno studio comparato dei postulati etico-religiosi dei due movimenti, Valdismo e Ussitismo.

Nel Ms. valdese 208 (il Manuale trascabile più completo e più importante rimastoci delle dottrine valdesi medievali) è vivo un pacifismo a oltranza, espressione di alto rigorismo etico quale si rivela in particolare nell'osservanza dei principi di una giusta distribuzione dei beni con la condanna tra l'altro dell'usura.

I frammenti sulla non-violenza sembrano essere in contrasto col ben documentato episodio ai primi del '500 della rivolta dei Valdesi in Paesana (Valle alpina del Po), ai quali i Maestri itineranti avevano parlato dell'imminente arrivo di un re boemo che avrebbe distrutto tutto l'ordinamento economico esistente fondato sulla riscossione di tasse, balzelli, pedaggi e sulla temporalizzazione della Chiesa Costantiniana (1). La mitica figurazione del re boemo che giunge per realizzare la giustizia antifeudale fa chiaramente capire che gli ideali i quali reggono per vari lunghi mesi la rivolta dei contadini e sudditi contro Margherita di Foix erano di origine ussita e dall'Inquisitore sono indicati brevemente nel numero 33 dell'elenco degli errori: « Dicunt esse venturum quendam regem Bohemorum, qui dicunt fore de eorum secta, cum exercitu magno subiugaturum provincias civitates et loca, distructurum ecclesias; et interficiet omnes ecclesiasticos, et debet auferre dominia temporalia et tollere pedaggia et cunctas angarias amovere et solum ponere possessum unum pro persona et facere omnia communia, cunctos submittere sue legi ».

Fin dal 1431 a Lipany, non lontano da Praga in Boemia, la coalizione dei Crociati Cattolici, alla quale aderiva l'ala moderata degli

---

(1) A. Pascal, *Margherita di Foix e i Valdesi di Paesana*, in « Athenaeum » 4/1, Pavia 1916; Amedeo Molnár, *Storia dei Valdesi*, I, Torino 1974, p. 193. Generico significato, senza base ideologica taborita, hanno gli episodi di rivolta di cui nella *Storia dei Valdesi*, cit., pp. 93-94.

Utraquisti boemi, frantumava definitivamente il sogno taborita di u regno terrestre in cui si realizzassero gli ordinamenti della radical giustizia evangelica. Nel contado di Paesana, dopo più di settant'ann è ancora trasparente la visione di armate ussite in marcia: le espres sioni più varie del potere civile ed ecclesiastico vengono travolte schiacciate, sradicate. Nemmeno Re Giorgio era riuscito ad annullar la memoria del grande momento taborita trent'anni dopo Lipany egli che tutto aveva fatto per stroncare il movimento dei Fratelli de l'Unità erede dell'evangelismo ussita e della sua più singolare mani festazione quale era stata la personalità di Pietro Chelcicky (2).

Troppo vasta e intensa era stata fin dall'inizio della Rivoluzion Ussita la diffusione del Messaggio taborita attraverso a Manifesti giun ti tra il 1420 e il 1432 nei punti più diversi della cristianità romana dalla Spagna all'Inghilterra, dalla Francia a Venezia. Certamente i seguito a un appello accluso a questi Messaggi dottrinali la comunit valdese del Delfinato invia una somma ai Boemi in lotta, come prov la notizia data nel sinodo di Bourges il 27 febbraio 1432: « Item non ne in Delphinatu est quedam portio inter montes inclusa, quae erro ribus adhaerens praedictis Bohemorum, iam tributum imposuit, le vavit et misit eisdem Bohemis; in quibus fautoria manifesta haeresi praedictae debet iudicari » (3).

II. - Quando l'Ussitismo si fece con le sue dottrine religiose, so ciali e politiche fenomeno europeo, il Valdismo fu considerato com un movimento che sostanzialmente si identificava con esso, e fu abi tudine da Costanza in poi chiamare Ussiti i Valdesi e Valdesi gli Us siti. A Bourges si tenne lo stesso discorso, e non si era lontani dall

---

(2) Su Pietro Chelcicky, vissuto tra il 1390 e il 1460 vedansi ALOIS MÍKA, *Pe ter Chelcicky*, Praga 1963; *Drobné Spisy*, a cura di Eduard Petrou, Praga 196 Amedeo Molnár, conferenze varie edite o in stampa: Ferdinand Seibt Peter Chelcick in *Lebensbilder zur Geschichte der Böhmischen Länder*, I, Monaco-Vienna 197 pp. 49-71 con bibliografia fondamentale.

Per la storia della Rivoluzione ussita vedansi HOWARD KAMINSKI, *A History o the Hussite Revolution*, Los Angeles 1967 (ormai da rivedere e senz'altro da compl tare, poiché giunge solo fino al 1424: ricca bibliografia); « Die Hussitisce Reform bewegung », in *Weghereiter der Reformation*, a cura di Gustav Adolf Benrath, Br ma 1967, pp. 342-414; F. M. BARTOS, *Husitska Revoluce*, I-II (1415-1437), Prag 1965-1966; *Handbuch der Geschichte der Böhmiscen Länder*, per conto del « Coll gium Carolinum » a cura di Karl Bosl, I, Stoccarda 1967 (comprende con ricchissim bibliografia gli anni 1306-1471, ed è ovviamente da aggiornare in alcuni punti). R tengo poi ancora utile, se non necessario, FRIEDRICH VON BEZOLD, *K dejinam Husitstv* traduzione dal tedesco [ed. 1874] in ceco di A. Chytil, introduzione di Jos. Peká Praga 1904.

Sull'Unità dei Fratelli vedansi PETER BROCK, *The Political and Social Doctrine of the Unity of Czech Brethren* (secoli XV e XVI), Mouton 1957, con ricca bibliogr fia); Amedeo Molnár, articoli vari (su « Communio Viatorum »). Su Re Giorgio FREDERICK G. HEYMAN, *George of Bohemia. King of heretics*, Princeton 1965.

(3) Editori ne furono Mansi, F. Palacky, E. Denis. Ved. A. Molnár nel n. 122 dicembre 1967 di questo Bollettino.

verità, dato che trattati e opere ussite si erano travasate nella letteratura valdese almeno da più di un decennio, e risultava chiaro che i Maestri Valdesi avevano scoperto e andavano sempre più chiarendo l'identità del credo di Valdesio, rielaborato dalla tradizione di duecentocinquant'anni, con il messaggio taborita, salve varianti dovute alla molteplicità delle correnti dei due movimenti.

Di questa identità convince non solo la letteratura valdese da noi conosciuta, ma anche il testo dei Manifesti, come ad esempio quello che riassume la predicazione e gli opuscoli « in rotulis » del cittadino di Tournai Gilles Mersault dell'inizio del marzo 1423 (4), che sembra essere il più interessante di tutti. Il 10 marzo 1423 Tournai fu « inondata » da diciotto copie del Manifesto: tre anni prima (scrive Gilles Mersault) i predicatori della Crociata contro i Boemi avevano denunciato gli errori di Praga ed erano riusciti a raccogliere (« apprehenderunt, collegerunt, extorserunt ») molto denaro, ma si erano dimenticati di dire che i Crociati avevano subito una gravissima sconfitta con perdita di armi, carri e uomini. Contro la perdurante seduzione dei Predicatori, Gilles vuol scuotere la secolare paura del prete che domina nel popolo: non bisogna temere né clero né signori, « scientes, quod unusquisque nostrum reddet Deo rationem pro se et non clerus pro nobis ».

Il discorso è chiaramente escatologico, contro l'attuale « fornicazione » che domina in tutta quasi la terra, alla quale seguirà l'improvvisa distruzione dello stato presente della Chiesa (5). Ogni cosa

---

(4) Manifest tournaiskeho mestana Gillesa Mersaulta spoluobcanum (Manifesto del cittadino di Tournai Gilles Mersault ai concittadini), in F. M. Bartos, *Manifesty Mesta Prahy z Doby Husitske. Les Manifestes de la Ville de Prague de l'Epoque des Guerres Hussites*, Praga 1932, pp. 290-302.

Gilles Mersault accenna agli opuscoli da lui composti a difesa della verità contro la falsità dei predicatori della Crociata antiussita del 1420. Al Mersault è da attribuire pure il noto « Puer Bohemus » (F. M. Bartos, *Husitstvi a Cizina*. Praga 1931, pp. 190 segg. e passim), che non ha le caratteristiche di un'opera dei Fratelli e Sorelle del Libero Spirito (come penserebbe Bartos) ma semplicemente del radicalismo taborita (Mersault, come sappiamo, fu a Praga attorno al 1420 e al ritorno in patria divenne attivissimo propagandista dell'idea ussito-taborita. Ved. Kaminsky, p. 357). Penso che proprio nel « Puer Bohemus » (edito da Bartos in « Vestík Kralovske ceske spolecnosti auk » 1922-1923, pp. 8-32) dobbiamo ravvisare il contenuto dei « rotuli » ai quali nel suo Manifesto Mersault fa riferimento.

(5) Il Manifesto di Gilles Mersault assume toni e contenuti escatologici secondo il miglior stile taborita, sul modello delle raccolte delle Antitesi di cui porto come esempio il *De victoria Christi deque Antichristi degradatione*, di sicura origine ussita (primo '400), edito da Brünfels nel 1524-1525, erroneamente attribuito da Kaminski ed altri a Nicola da Dresda (di Cerruc, per me): penso che esso sia opera di un discepolo taborita di Nicola, perché il Maestro della Rosa Nera chiaramente fa vedere nel suo *De Usuris* che egli non condanna a priori l'attività commerciale come invece fa l'autore del *De victoria antichristi*. L'editore Olms di Hildesheim ne ha curato nel 1974 un'edizione anastatica (manca però una necessaria discussione critica).

Le Antitesi costituiscono un genere letterario caro al riformismo ussita (che curò anche dipinti murari e riproduzioni in codici delle immagini descritte nelle Antitesi). Il discorso escatologico su Cristo e l'Anticristo si svolge secondo una tradizione che ha epicentri in Guglielmo d'Amore, Wyclif, Mattia di Janov e soprattutto nelle Tabule di Nicola di Cerruc. Gilles Mersault si dilunga a descrivere la Chiesa cattiva

è stata puntualmente indicata nell'antica profezia, ogni rimedio suggerito dalla Scrittura del Nuovo Testamento, ogni veleno propinato con la corruzione delle istituzioni cristiane operata dalla Chiesa Romana.

Il Manifesto è più che altro un riassunto, o meglio un richiamo ai punti di un vasto trattato già diffuso o in diffusione, che in varie parti corrisponde al Manuale valdese del Ms 208 (purgatorio, venerazione dei santi). Il punto di partenza è la presentazione dei *Quattro Articoli* di Praga enunciati dall'Intelligenza teologica della Rivoluzione nel 1419-1420: libertà di predicare la verità di Dio, punizione dei peccatori per eliminare i peccati dalla vita sociale, osservanza dell'« apostolica vivendi forma » da parte del Clero stemporalizzato, comunione sotto le due specie. L'ordine degli articoli è diverso secondo l'ambiente ideologico in cui vengono presentati.

Presso i moderati il primo articolo si riferiva all'Utraquismo vero e proprio, qui c'è una velata testimonianza di un influsso radicale con la prima posizione dedicata alla libera predicazione, con implicazioni di impegno per la lettura della Bibbia in traduzioni volgari. Gilles era stato a Praga nei giorni gloriosi dell'inizio della Rivoluzione e può testimoniare che nella città chiunque poteva predicare e non era per nulla proibito tenere in casa la Bibbia tradotta nella lingua materna. A Tournai ideali ussiti si sovrappongono in perfetta combinazione sugli ideali valdesi il cui impegno per la libera predicazione della Parola di Dio tratta dalla Scrittura tradotta in volgare era di antica data.

Della lunga trattazione sui comandamenti si fa riferimento unicamente alla parte che riguarda il culto delle immagini con estensione al culto eucaristico. La messa è invenzione dell'uomo, i suffragi per i morti inutili perché ci sono solo due vie, paradiso e inferno. La linea delle argomentazioni ha affinità con il *De veneratione et cultu sanctorum* di Nicola di Cerruc detta da Dresda (ci rimangono le parti

---

con accenni alla situazione della Chiesa dei Giusti, con immagini sue o bibliche in toni vivi, tesi, quasi riflettesse in sé tutto il colore delle rappresentazioni ussite ancora documentate dallo splendido Codice di Jona del '400, tornato a Praga nel 1951 (era stato asportato nel 1526). Su questo Codice vedi Zoroslava Drobna, *Le Codex d'Iena*, Praga 1970; e prima Karel Chytil, *Antikrist v Naukach a Umeni Stredoveku a Husitske Obrazne Antithese*, Praga 1918.

Una copia di Antitesi in tedesco era nella Biblioteca Comunale e dell'Accademia delle Scienze in Danzica (ora risulta scomparsa). edita a Ginevra. Fu acquistata dal Marchese Bonifacio d'Oria, aderente allo spirito della Riforma, che la donò alla città di Danzica con i libri della sua Biblioteca salvati al naufragio davanti a Danzica nel 1591 (sul Marchese Bonifacio vedasi voce sull'Enciclopedia Treccani e ancora F. C. Church, *I Riformatori italiani*, trad. it. 1932. tomo II passim). Arnost Kraus (*Husitstvi v literature zeimena nemecke*, I, Praga 1917, p. 168) illustra il *De victoria Christi* (= Antitesi) attribuito a Nicola di Cerruc (ma, ho spiegato sopra, non è di Nicola) e parla di una traduzione in tedesco, forse a opera dello stesso Brüunfels, del libretto *Processus Concistorialis* che accompagna nelle edizioni il *De Victoria Christi*. Che anche questo sia stato tradotto in tedesco ai primi del '500 (certamente prima del 1530) nell'ambiente valdese di Ginevra?

De Purgatorio e *De imaginibus*). Coincidenze con dottrine valdesi sono evidenti.

Il Papa è oggetto particolare di attacchi: « il papa è un uomo mortale come noi, e come può questo papa anticristo farsi adorare fino al bacio dei piedi e imporre di piegarsi su due ginocchia per ricevere la sua benedizione? ».

Opere contrarie alla povertà evangelica compiono gli uomini della Chiesa, a cominciare dal papa fino all'ultimo prete, discepoli del diavolo e anticristi. L'*Ecclesia malignantium* è identificata nella Chiesa di Roma ed è simboleggiata con la Babilonia del cap. XVIII dell'Apocalisse.

È dovere della autentica comunità cristiana la compartecipazione alla vendetta di Dio sulla attuale Chiesa anticristiana, come varie profezie fan capire, e secondo dottrine conservate in quei libri che il Vescovo finge di sequestrare e distruggere mentre li tiene in Curia.

III. - La guerra, la rivolta armata è il mezzo con cui si attua il piano escatologico taborita: questo è l'insegnamento del Manifesto di Gilles Mersault.

Egli scrive: « Item scitote quod propter istas presentes veritates illi de dicto regno Bohemiae et de Praga pugnant et incendunt ecclesiam presentem antichristianam et stabiliunt et restaurant ecclesiam apostolicam ». La guerra è diventata il mezzo per restaurare la « Chiesa apostolica », contrapposta a quella « malignatium » anticristiana che viene eliminata. Questo fa capire perché per i *Quattro Articoli*, « supradicti Bohemi et Pragenses bellaverunt et bellant usque ad presens ».

IV. - L'ampia conoscenza e diffusione della dottrina ussita, così ben documentata dal Manifesto di Gilles Mersault, nelle più diverse zone d'Europa, prova la possibilità dell'innesto della teologia ussito-taborita su quella dei Trattati valdesi del '400, innesto già chiaramente documentato nei miei studi precedenti. Non deve quindi sembrare strano che nell'alta Valle del Po, in quel di Paesana, le dottrine trovassero accoglimento proprio con le loro implicazioni di guerra religiosa.

Ci si può chiedere se i primi del '500 non fossero troppo lontani dai tempi eroici della rivoluzione armata e se in Piemonte si potesse ancora parlare di una attualità ussita. È lapalissiano che i principi rivoluzionari non conoscono limiti di tempo perché abbiano efficacia operativa. Sulla attualità del messaggio ussita nei primi del '500 in Piemonte non ci sono dubbi, se pensiamo al fervore in questa regione di edizioni in stampa, anche in italiano, di testi valdesi di contenuto ussita (con un aperto richiamo tra l'altro al Maestro Giovanni

Hus) (6). Ma in genere il messaggio ussita è vitale in tutto il '400, e non solo attraverso i Fratelli dell'Unità e l'eredità spirituale di Pietro Chelcicky. Nonostante le misure repressive dell'Episcopato Cattolico, la Polonia, ad esempio, vede diffondersi il movimento ussita nella seconda metà del '400 nelle popolazioni cittadine e rurali, connesso alle speranze di rinnovamento sociale e alla perdita di aderenti tra nobiltà e giovane intelligenza universitaria (7). E ancora: nel 1486 a Block il Capitolo prende severe misure contro gli Ussiti, nel 1502 nella regione di Wloclawek gli Statuti sinodali promuovono una lotta energica contro gli eretici seguaci di Hus e di Wyclif (8). Un documento del 1450-1452 (9) parla di molti, pievani, prevosti, nobili dei due sessi che aderiscono all'eresia ussita nella regione di Dobrzyn, sulla riva destra della Vistola a circa 150 chilometri da Varsavia verso occidente, proprio tra i due piccoli centri di Plock e Wloclawek sopra ricordati. Si tratta di una ben precisa zona ostinatamente fedele all'Ussitismo, già duramente provata dalle incursioni barbare del Cattolicesimo dei Cavalieri Teutonici.

Il documento che ho citato è comunque degno di fede, non è infatti di origine inquisitoriale, ma di un conoscitore di teologia che dà notizie sulla situazione di Dobrzyn in una lettera personale: egli ancora constata che le stesse autorità religiose, che sono ben informate sulla presenza dell'eresia, non provvedono affatto ad estirparla. Se invece qualcuno coniasse moneta falsa subito sarebbe preso e punito, egli soggiunge.

La tolleranza delle Autorità poteva essere dovuta al fatto che da quelle parti l'eresia non aveva implicazioni di rivolta sociale (significativo è che tra gli aderenti ci fossero nobili e beneficiati, non certo interessati a mutamenti di natura sociale).

La persecuzione delle Autorità nella Gallia Belgica (caso Mersault e compagni di cui si ha notizia nel Manifesto di Tournai) si può spiegare anche con motivazioni sociali e politiche, della stessa natura di quelle di cui si ha sentore in Italia. Nel 1425 Lorenzo Ridolfini scrive a Firenze intorno « l'oppressione del Turco e degli Ussi ». Il 24 luglio 1426 Filippo Maria Visconti, Duca di Milano, si congratula con l'Imperatore Sigismondo per la vittoria sugli Ussiti (« contra hereticos Bohemos victoria »), ma non sappiamo come l'Imperatore gradì il messaggio dato che si trattò di un significativa vittoria dei

---

(6) Vedansi le testimonianze di Fra Samuele da Cassine nei suoi opuscoli, più volte nei miei studi citati e commentati, *Victoria triumphale* e *De Statu Ecclesie* (Cuneo 1510).

(7) Cfr. *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce*, T. I (Sredniowiecze), Lublino 1974, p. 139.

(8) Cf. Josef Macek, *Husyci na pomorzu i w Wielkopolsce*. Varsavia 1955, p. 176, citato anche nell'opera dello stesso Autore, *Jean Hus et les Traditions Hussites*. Parigi 1973, p. 224.

(9) In Roman Heck ed Ewa Maleczynska, *Ruch husycki w Polsce*. Wroclaw 1953, pp. 236-237.

Boemi guidati da Procopio il Grande sulle truppe imperiali sassoni vicino a Usti sull'Elba (10).

La paura dell'Occidente per la politica di alleanze e di espansionismo della Rivoluzione Ussita è spiegata dal Manifesto inviato dai Praghesi a Venezia il 10 luglio 1420: Praga cerca un'alleanza con Venezia per stringere gli eserciti del duca d'Austria onde evitare che essi si gettino prima sulla Boemia per poi attaccare Venezia stessa. La descrizione delle atrocità commesse dai nemici, atta a commuovere le autorità venete, è di straordinaria efficacia: « Chutnenses Theutonicos homines omnibus moribus insolentissimos, quorum adhuc impie manus madent cruore virginum, infancium mulierumque gravidarum et virorum, citra duecentos, in Malyn oppido regni nostri, suffucatorum, ex nudo linguagio odio induxit ut tempore parvo multa centena hominum magistrorum, studencium, sacerdotum et humilium inermiumque villanorum sola occasione communionis sopra dicte iusticiario obmisso ordine fossis inicerent et truncarent in tantum ut eciam inhumanissimo nefandissimoque pacto, prout fama nunciat, se pro layco unam, pro sacerdote quinque sexagenas, qui eis Bohemum afferret daturos astringerent » (11).

Non si deve pensare che il testo ussita sia nato da un precostituito atavico odio boemo per i tedeschi, come farebbe supporre una nota del *Chronicon Taboritarum* (12): si parla dell'Arcivescovo di Praga Corrado che « quia teutonicus, naturalis existit inimicus ». Motivi per un'avversione verso le popolazioni germaniche potevano essere nati « ab antiquo », al tempo della colonizzazione tedesca che aveva invaso le terre di contadini e piccoli proprietari (13), ma lo stesso aveva fatto la nobiltà slava. Con l'Ussitismo l'atteggiamento boemo verso i Tedeschi muta radicalmente: notevole fu infatti il loro contributo alla causa ussita in genere e taborita in particolare. La Scuola del Collegio della Rosa Nera in Praga (1412-1420) fu composta da tedeschi tra cui eccellentissimi Federico Eppinge e Nicola di Cerruc. Tra i Preti Taboriti attivissimi furono i tedeschi Pietro di Zatec e Lorenzo Nemec di Reichenbach. Non dimentichiamo l'arruolamento di migliaia di tedeschi nell'esercito di Procopio il Grande entrato in territorio germanico.

La forza del messaggio della Riforma boema maturava le coscienze a un autentico internazionalismo e la grande lotta veniva condotta contro ogni tipo di forze religiose ed economiche che sostenevano la corruzione della Chiesa di Roma e l'ingiustizia sociale. Bersagli immediati di questa lotta erano i centri più ostinati e agguerriti

---

(10) Per le informazioni italiane del tempo sull'Ussitismo ved. J. Macek, *Die Versammlung von Presburg 1429*, in « Folia Diplomatica », Brno 1971, pp. 192-193.

(11) Manifesto di Mersault, *ed. cit.*, pp. 279-280.

(12) In Hofler, *Geschichtschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen*, tomo II, Vienna 1865, p. 647.

(13) Cfr. Jansenn, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittealters*, tomo II, 15ª ed., Friburgo 1889, citato da Barbagallo nella sua *Storia Universale*, Medioevo, UTET - Torino.

della Romanità, i Monasteri: era prassi delle schiere ussite distruggerli sistematicamente, passando a fil di spada i loro abitanti, sia in patria che fuori dei confini. Ancora alla vigilia della disfatta di Lipany, nel 1433 gli Ussiti raggiungevano il punto più a nord delle loro scorrerie, il litorale di Danzica, seminavano sterminio nel noto monastero cistercense di Oliva (ora sobborgo di Danzica): di fondazione germanica, esso aveva già sentito la polonizzazione, come tutte le Abbazie delle zone germaniche della Polonia del sec. XV (14).

V. - Nel Valdismo di Paesana può stupire non la costante ussita ma l'ideologia della violenza, se ancora secondo la più schietta tradizione nel Ms. 208 di Ginevra i Maestri valdesi testimoniano una sconcertante assoluta fedeltà al messaggio evangelico dell'amore nelle righe di commento al V comandamento « Non uccidere »: « Enaquest comandament es defendu specialment lomecidi mas generalment es defendu lo noyament del proyme en tota maniera... mas lo es ira de doas manieras, l'una es per vera amor de iusticia... Lautra ira es mala laqual ven per apetit de propria veniancza la qual es defendua de christ » (ff. 51 r-v).

Dopo un discorso abbastanza ampio sulla vendetta e sul perdono si conclude: « E si non si conven irar, mencz conven noyre al proyme per obra. Leviticus XIX. Non fares tortura al teo proyme ni apremires luj per forcza (Lev. XIX, 13: Non facies calumniam proximo tuo, nec vi opprimes eum). Dont di Crisostomo sobre Mat. 5: Le veray christian non solament non occia mas non se yre sencza caison (Matt. V, 21) (15). E sant paul di: Sia sencza ofendament ali iudio e ali gentil e ala gleisa di Dio (I Cor. X, 32). Mas alcun dion que lo es script en exodus 22: Non laissares viore lo mal faitor sobre la terra (Ex. XXII, 18). El di que aquella era la iusticia deli antic mas la nostra deo sobre montar aquella czo es que nos non deuen irar.

Per las cosas sobre dictas est manifest que la veniancza deli mal deo esser relaissa a dio. E crisostomo sobre Mat. 5 (Mat. V, 38-39) (16): Vos auues car fo dit aliantic: olh per olh e dent per dent. Mas yo amenant vos a soyuecza e a perfection de carita dic unos: Non contraste almal. Car en la ley del uelh testament era ordona pena corporal, mas en la ley del veray euangeli es promes atot peccant perdon per penitencia.

---

(14) Cfr. Jerzy Kloczowski, *Zakony na Ziemiach polschich w wiekach srednich* (Gli Ordini religiosi in Polonia nel Medioevo) in: *Kosciól w Polsce* (di vari Autori). I, Cracovia 1969, pp. 375-582.

(15) Pseudo Crisostomo, *Opus imperfectum in Matthaeum*, Hom. XI in Mat. V, edizione a cura di Erasmo da Rotterdam (che per primo contestò l'attribuzione dell'opera a Giovanni Crisostomo, indicandola con « incerto autore ») nelle *Opere* di Giovanni Crisostomo, tomo II, Basilea 1547, 808. Cfr. Nicola di Cerruc, *De iuramento*. ed. Sedlák in « Studie a texty », Brno 1913, pp. 89, 93.

(16) *Opus imp.*, ed. Basilea, Hom. XII, in Mat. V. 820.

Dont di Angustinus: Breo differencia es de la ley uelha e deleuangeli czo es temor e amor.

E gregori di: Cum lo sia script en la ley: amares lamic e haures en odi lenemic. Lo era iusta cosa de oppremir e occir li aduersari de dio segond lo lor poer.

Laqual cosa sencza dubi es deffendua alnouel testament. Cum lauerita persimeseyma dicza: Ama li uestre enemics e facze ben a quilh que aireron vos (Mat. V, 43) (f. 52 r-v) ».

I due riferimenti a Crisostomo, certamente completi nel testo da cui attinge il Maestro Valdese, qui son lasciati cadere e si cita liberamente lo stesso Matteo: non è quindi possibile verificare se si tratta di Giovanni Crisostomo, Commento a Matteo, o dello Pseudo Crisostomo, il cui Opus imperfectum (opera forse del Vescovo Ariano Massimino, contro cui polemizzò Agostino) soprattutto nelle Omelie a commento ai Capi V e VI di Matteo (consigli evangelici che sono presentati come precetti) è alla base della nuova devozione in Boemia (« devotio moderna », seconda metà sec. XIV) e della Riforma ussita (soprattutto in Nicola di Cerruc detto da Dresda).

Il messaggio della non-violenza valdese continua, con la citazione della parabola della zizzania seminata dal nemico nel campo di grano (Mat. XIII, 24-30). Tutto viene lasciato crescere fino al tempo del raccolto a indicare la possibilità della penitenza in questa vita fin al suo ultimo istante (seguendo Girolamo) perché Dio è buono e misericordioso. In particolare su Mat. XIII, 29 leggiamo: « E Crisostomo sobre aquella parola: Non aranche lo froment, dis: "Aiczo deffent las batalhas e als occisions e far sang. Car lo non conuen occir lo rege, car certament lo es mot conuenient las zizanias esser mudas e fait froment mas si preseument aranche lor vos destruyria czo que era auenir froment. Car lo es possible lor esser muda e esser fait melhors que li Occisadores". Donca non occian cum lo glay material loqual husa lo mont » (f. 53 r-v). Il frammento, a mio parere, è di eccezionale importanza. Non possiamo controllare lo Pseudocrisostomo, poiché, come è risaputo, mancano le omelie a Matteo, fin cap. XIII - cap. XVIII.

Il testo di Crisostomo, fino a « Occisadors », è la traduzione di un frammento dell'Omelia XLVII su Matteo XIII, 29 (17), utilizzata in testi ussiti, come in un Sermone di Nicola di Cerruc (Querite, pp. 90-91): « Quid est eradicare? Crisostomus Omelia XLVI super isto: ne eradicetis, inquit: Hoc autem dixit, prohibens prelia et sangines et occisiones. Neque enim oportet interficere hereticum, quia prelium inexpiabile in orbem terrarum induceretur... Et sequitur: Quoniam ab ipsis eciam zyzaniis multos decens est transmutari et effici frumentum. Si autem presumentes eos eradicaveritis, nocetis, efficitis ei, qui efficiendus est frumentum, eos, quos possibile est transmutari et effici meliores interficientibus... ».

---

(17) GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matt.*, ed. Basilea, 402 - *PL*. 58, 477. Nell'edizione di Basilea il frammento è alquanto diverso.

Il Maestro Valdese segue la scelta del testo ussita, anche se non del tutto, e cade in un errore, che, anche se fosse di semplice trascrizione da un manoscritto ad altra copia, è rimasto accettato come dottrina: « lo non conuen occir lo rege », leggiamo nella versione valdese, dove in latino si trova: « neque enim oportet interficere hereticum ». È chiaro lo sbaglio iniziale: da « lo herege », si passa a « lo rege ». Ma la dottrina espressa nella nuova forma, condanna del tirannicidio, corrisponde allo spirito dell'insegnamento dello Pseudo Crisostomo (e anche qui di Giovanni Crisostomo da cui è tratto il frammento dell'Omelia XLVI) sulla condanna di ogni azione di violenza e di sangue e di danneggiamento del prossimo. amico e nemico.

Nel frammento di Ms. 208 con la breve espressione che il Maestro Valdese accetta nella sua elaborazione, c'è l'eco di quella polemica che si svolse in tempi non lontani da quello della composizione del Manuale valdese, in parte trascritto da precedenti copie nel 208. Giovanni Petit (Parvus) aveva pubblicamente difeso l'8 marzo 1408 il tirannicidio e la sua Dissertazione « Justification du Duc de Borgogne », ampiamente diffusa, era stata oggetto di condanna del Vescovo di Parigi, ma al Concilio di Costanza (in sede di appello) aveva trovato ambiente favorevole e la sentenza di Parigi fu annullata, senza che Concilio e poi il Papa si pronunciassero in merito. Seguendo le dottrine del riformismo evangelico ussita e la propria tradizione il Maestro Valdese si pronuncia contro il tirannicidio (18).

L'adesione all'ideologia della non violenza è veramente radicale, intatta, allo stato puro. Bisogna pensare a Pietro Chelcicky, per trovare un'uguale freschezza di autentico evangelismo: egli, probabilmente in polemica con Jacobello nel 1420, appena all'inizio della grande Rivoluzione taborita scrisse il Trattatello *O Boji Duchovnim* (Sulla Guerra Spirituale) (19). In un commento caldo e vivo al passo VI, 10-20 della Lettera agli Efesini esorta alla lotta spirituale contro il male, non a quella fisico-corporale. Già Hus aveva predicato qual-

(18) Penso che proprio l'ambiente del Concilio di Costanza che permetteva incontri e conoscenze tra due mondi così lontani come quello valdese e quello ussita sia stato occasione e veicolo della trasmissione di dottrine e di teologie ai Maestri Valdesi, anche sul problema del tirannicidio. Ciò che ho detto sulla questione viene da H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II, Innsbruk 1906, 774-775. In K. Bihlmeyer - H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, trad. it. III, Brescia 1960, nota a p. 70, si parla invece di condanna del tirannicidio da parte del Concilio di Costanza (6 luglio 1415) con riferimenti bibliografici. Di fatto in Denzinger-Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum. definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* si parla dell'annullamento della sentenza di Parigi e della proposta di una soluzione più mite, sulla quale però papa Martino V non si pronunciò. (Il tirannicidio fu condannato da Paolo V il 24 gennaio 1615 con la Costituzione « Cura dominici grecis »). Il Concilio di Costanza si limitò a dichiarare la proposizione tirannicida « erronea », eretici « pertinaciter doctrinam hanc perniciosissimam asserentes » (*Enchiridion*, ed. XXXII del 1963, n. 1235, p. 326).

Come sappiamo la tesi del teologo Giovanni Petit (1360-1365 / 1411) aveva avuto come oppositore Giovanni Gerson mentre era sostenuto da Giovanni di Falkenberg, l'avvocato dell'ordine Teutonico in causa contro la Polonia.

(19) Edito in *Drobné Spisy*, a cura di Eduard Petrou. Praga 1966.

cosa di simile, ma in modo meno impegnato, nel Commento ai Dieci Comandamenti in ceco (20). Inutile ricordare Nicola di Cerruc (forse letto da Pietro Chelcicky) seguace integerrimo della non violenza (21).

VI. - Noi possiamo cogliere il tormentato momento in cui lo schieramento evangelico ussita cede all'ideologia della violenza, ma nello stesso momento sorge l'impegno per il controllo della guerra e della rivoluzione in modo che siano evitati disordini e ingiustizie (questione più teoretica che pratica, data l'ineluttabilità del disordine e dell'ingiustizia nelle operazioni di guerra).

Nella *Confessio Taboritarum* il Vescovo eletto Taborita Nicola di Pelhrimov scriveva attorno al 1433 che i Boemi han voluto « bellum ex necessitate, et solum in dicti boni defensionam et fidelium illud debite promoventium protectionem, ad hunc principaliter finem directum, ut per illud omnis error Antichristi quantumcumque palliatus proposse destruatur, et promoveatur fides Christi, ordo instituatur et veritas per media debita secundum legem Dei, omnibus exclusis deordinationibus » (22).

La formulazione, sintetica, raccoglie la conclusione di lunghi, accesi dibattiti in seno a convegni ussiti con partecipazione di taboriti e antitaboriti (23), ma fu a Klatovy (11 novembre 1424) che si dovette giungere ad approvare concordemente il punto 12 che diventa la regola ideale dei combattenti:

« Bella christiana non sunt a quoquam attentanda et exercenda, nisi nova lege licenciante et potestate legitima auctorisante, aut ex illius defficiencia populo christiano aut quocumque alio spiritu dei

(20) Edito da Zilka, Praga 1902 in *Spisy M. Jana Husi*, pp. 214-264. Ved. anche F. M. Bartos, *Literárni Cinnost M. J. Husi*, Praga 1948, note sul *Wyklad velky*. pp. 105-106.

(21) Basti leggere da un sermone di Nicola, raccolto nel *Querite primum Regnum Dei* (ed. Nechutova, Brno 1967) il frammento (ispirato alla tradizione canonista): « ...periculose se deceperunt et decipiunt moderni ypocrite, qui tradiderunt et tradunt et adhuc traderent homines curie seculari ad occidendum. Ad hoc canon Augustini Periculose De pen. di. I (De pen. Di. I c. 23; Friedberg , 1163): Periculose se decipiunt, qui existimant eos tantum homicidas esse, qui manibus hominem occidunt, et non pocius eos, per quorum consilium et fraudem et exhortacionem homines extingwuntur » (p. 39). Vedasi anche più avanti n. 35.

(22) Ed. Lydius, 1616, p. 249.

(23) Tutto il cap. 48 della *Confessio Taboritarum* è dedicato al problema del « Bellum iustum » e lo stesso Nicola di Pelhrimov (uno dei campioni radicali, ma partigiani della non-violenza) ricorda nella introduzione i Sinodi e il vivace impegno delle discussioni, come anche Amedeo Molnár rleva nella edizione in ceco della *Confessione* (traduzione) (Praga 1972, p. 42). Ferdinand Seibt per conto suo dedica il secondo capitolo del suo *Hussitica* (Colonia 1965, pp. 16-57) al tema del « Bellum iustum » sulla cui esatta e pratica definizione divampava la grande « querelle ». Seibt evidenzia l'apporto di Giovanni di Pribram, utraquista cattolico, antitaborita, come dirò più avanti, chiamato « Kriegstheoretiker », che fissa 16 condizioni perché la guerra sia giusta, di cui la quinta suona così: « recta intencio, quia scilicet nemo debet alterum invadere nisi propter salutem sic invasi » (*Hussitica*, p. 49) (giustificazione implicita delle guerre di conquista religiosa o delle crociate antiereticali).

agitato debite et meritorie vicem eiusdem supplente et causa iusta impellente; nec contra alios nisi in fidei destructores, innocentum oppressores, vel regionis et reipublice invasores et vastatores, vel alios pertinaces sceleratos legis dei transgressores, qui allis modis lenioribus nullatenus a sua pertinencia reduci possunt et coerceri, hac regula in bellis potissime observata, quod hostem in impetu necessitas perimat, non voluntas, exsclusa prorsus a bellantibus nocendi cupiditate, ulciscendi crudelitate, implacato atque implacabili animo invadendi et amore rapiendi, et si que sunt similia, prout sancti doctores in lege fideliter fundati elucidant et explanant » (24).

Ispiratrice dell'articolo è la dottrina tradizionale di teologi e dottori e canonisti, dal tempo di Raimondo di Peñaforte (25) in poi.

---

(24) In KAMINSKI. *A Historiy*. cit., Appendice II. p. 510.

(25) Raimondo di Peñaforte è il primo scrittore che abbia dedicato tutto un capitolo di una sua opera al problema della guerra, appunto nel suo *Manuale per i Confessori* finito attorno al 1240: « ut autem plene liqueat de bello nota quod V exiguntur ad hoc ut bellum sit iustum, scilicet persona, res, causa. animus et auctoritas. Persona ut sit secularis... res ut sit pro rebus repetendis vel pro defensione patrie..., animus ut non fiat propter odium vel ulcionem vel cupiditatem, sed propter caritatem, iusticiam et obedienciam..., auctoritas ut sit austoritate ecclesie presertim cum pugnatur pro fide, vel auctoritate principis » (dal Ms. 2189 della Biblioteca Jagellonska di Cracovia, f. 88 v.; cfr. LUDWIK EHRLICH, *Pisma Wybrane Pawla Wlodkowica*, Varsavia 1968, I, p. 67). Con San Tommaso le cinque condizioni vengono ridotte a tre (e tali rimarranno nella tradizione Wyclif-Taborismo e presso i Maestri di Cracovia del XV secolo). Nella *Summa Theologica* II, IIe, q. XL, art. 1 (ed. Torino 1895, p. 242) leggiamo: « Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum... Secundo requiritur causa iusta; ut scilicet illi qui impugnatur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur... Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur ».

Si può subito osservare che il pensiero di Raimondo, che si riferiva piuttosto alle guerre private, è stato completato da Tommaso d'Aquino, ma fu soprattutto ad opera della *Glossa* di Guglielmo di Rennes (metà del secolo XIII), che il problema della guerra giusta trova una sua ampia trattazione con la messa in luce di quei principi su cui si sviluppò presto la moderna scienza del Diritto internazionale (cfr. L. EHRLICH, *cit.*, p. 109).

La dottrina di Raimondo fu ripresa da Enrico di Segusio, Cardinale di Ostia (l'Ostiense), che introduce l'accezione: guerra giusta è quella contro gli infedeli in quanto alla venuta di Cristo gli Stati pagani han cessato di essere legittimi (L. EHRLICH, *cit.*, p. XXIV). Contro questa interpretazione insorgerà la Scuola di Cracovia (Paolo Wlodkowic e Stanislao di Skarbimierz, di cui parlerò più avanti), sulla scorta della dottrina di Sinisbaldo Fieschi (*Apparatus ad Decretales*), poi Papa Innocenzo IV, che citerò più avanti.

Senza voler minimizzare l'importanza della Scuola teologica e canonista di Cracovia, e ancora quella di Praga e dei Taboriti, penso utile ricordare che nel *Dictionnaire de Droit Canonique* (Parigi, 1957) si parla di Giovanni di Legnano (nato verso il 1320 e morto il 1383). Maestro tra l'altro di Diritto canonico a Bologna. Suo è un *De bello, de repressionibus et de duello* (pubblicato a Oxford nel 1917), e un *De Pace* (cfr. « Studi e memorie per la Storia dell'Università di Bologna », VIII, 1923, pp. 5-41). Il Maestro, benché non citato dai Maestri di Praga (Paolo Wlodkowic per conto suo ne cita solo la *Glossa* alle Decretali nella polemica con l'Ordine Teutonico) è considerato il creatore delle dottrine giuridiche della guerra e un precursore del Diritto internazionale pubblico (su di lui ved. anche HÜRTER, *Nomenclator*, *cit.*, II, 708-709).

sulle tre condizioni per una giusta guerra: giusta causa, retta intenzione e garanzia di ponderata decisione dell'Autorità. La grande novità del testo di Klatovy è che l'Autorità può essere sostituita « ex illius deficiencia » nel momento della decisione di guerra dal popolo cristiano debitamente ispirato. La formulazione non si trovava nella redazione del testo dei Maestri di Praga (26), e fu proposta dalle forze rivoluzionarie taborite.

VII. - Può sorprendere come dopo una tradizione di evangelismo puro in Boemia si concluda con l'accettazione del principio che la guerra religiosa è un dovere e può essere promossa e condotta dal popolo. Ma fu proprio l'eccezionalità di una costante presenza di uomini della Riforma («Devotio moderna», Imitazione di Cristo, Escatologismo, Comunione frequente, rinnovamento del Clero e della Chiesa) negli ultimi cinquant'anni (Corrado di Waldhausen, Giovanni Milic, Mattia di Janov e altri) prima di Hus a sensibilizzare la coscienza popolare alla nuova visione della realtà religiosa e sociale. E non trascurabile fu l'influsso delle dottrine di Wyclif e soprattutto del cap. XVII del Libro II del *De Dominio Civili:* non è mai lecito al Clero combattere, e non è lecito a nessuno combattere « pro temporalibus ».

Tutti sanno che le opere di Wyclif, diffusesi nell'ambiente universitario di Praga alla fine del '300 portate dall'Inghilterra, seminarono fermenti di lotta e rivolta ideologica e religiosa oltre che teologica e filosofica, e che il *De Dominio Civili* fosse letto e conosciuto lo provano le opere di Hus (27).

L'evoluzione dall'ideologia della non-violenza a quella della violenza in seno al Taborismo la si coglie nel movimento di pensiero della classe intellettuale che portò alla Rivoluzione, ma già la lunga tradizione escatologica boema implicava un sovvertimento violento del regno dell'Anticristo (28).

La ricchezza di sapienza contenuta nel Diritto Canonico (*Decretum Gratiami e Decretales*) non sarebbe più stata operante dopo l'esodo dei più insigni Maestri da Praga verso Cracovia e altre Università nell'ultimo ventennio del '300 e soprattutto dopo il Decreto di Kutna Hora del 1409 (ridistribuzione dei voti con maggioranza assegnata alla nazione boema), se col 1411-1412 non fossero venuti o tornati i Maestri tedeschi detti poi del Collegio della Rosa Nera, eminenti in

(26) Il confronto tra il testo dei Maestri di Praga e quello Taborita (che fu poi conclusivo del Sinodo) è fatto da Hugo Toman, *Husitské Válecnictví za Doby Zizkovy a Prokopovy*, Praga 1898, p. 53.

(27) Ved. Giovanni Hus, *Polemica*, ed. Jaroslav Ersil, Praga 1966, passim; prima ancora ved. J. Sedlak, *Studie a Texty*, II, 1915, pp. 179-186; 277-301.

(28) Su questa tradizione vedansi Hans Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist in späteren Mittealter*, Lipzia 1906; e il sempre preziosissimo Karel Chytil, *Antikrist v Naukach a Umèní Stredovèku a husitské Antithese, Praga* 1918.

dottrina canonista come Federico Eppinge e Nicola di Cerruc detto da Dresda.

Nicola rivela una preparazione simile se non identica a quella di Paolo Wlodkowic (detto da noi Vladmiiro), del quale egli cita spesso lo *Speculum aureum*, eccezionale esponente della Scuola Teologica di Cracovia, ma di formazione praghese e padovana, ma mentre Paolo conclude nella dottrina della libertà di fede e del dovere di limitarsi alla guerra giusta (29), Nicola spazia in altre dimensioni. Non esiste in lui il problema della guerra, superato dall'osservanza del precetto evangelico, riproposto nell'*Opus imperfectum in Matheum* (commento ai capi V e VI), di non uccidere comunque e dovunque.

Le sue aperture sociali (30) sono premessa necessaria della rivoluzione ussita, ma non della violenza taborita.

Il collega e compagno di Nicola, con lui in prima fila nella lotta per introdurre l'Utraquismo, Jacobello di Stribro si occupò a fondo del problema della giusta guerra: egli ripropone la dottrina di Tommaso d'Aquino (accettata dalla Scuola di Cracovia) coincidente col pensiero di Wyclif che pone ai belligeranti cristiani le tre condizioni: « iusta vendicacio, licita autorisatio et recta intentio » (31). Egli

---

(29) Paolo Wlodkowic segue la dottrina di Padova (se così possiamo dire), legata al nome di Francesco Zabarella che egli cita assieme a Pietro Ancarano, Maestro dello Zabarella e di Antonio di Butrio. Del gruppo era anche Giovanni di Legnano, già ricordato, concorde con gli altri nel limitare l'autorità dell'Imperatore di fronte a quella del Papa (limitazione implicita nella teoria riproposta da Paolo della esclusiva competenza e diritto del Papa di mandare missioni tra gli infedeli, senza obbligo di conversione. teoria che Francesco di Vittoria utilizzerà per giustificare le spedizioni di missioni spagnole in America ai primi del '500).

(30) Nei miei studi ho cercato di mettere in evidenza questo aspetto dell'insegnamento di Nicola, volto all'instaurazione di una effettiva giustizia sociale nella comunità cristiana. In un Sermone (*Querite primum Regnum Dei*, ed. Nechutová. Brno, 1967, p. 80), parlando del dovere di operare « la giustizia di Dio », cita Bernardo: « Reddamus igitur singulis, quod suum est: prioribus obedienciam, minoribus doctrinam, amicis letitiam, inimicis patientiam ». E ricorda che la giustizia contiene « virtutes, hominem ad proximum ordinantes, sicut amor proximi, equitas, felicitas et misericordia in pauperes etc. ». Notevole è l'introduzione della « felicitas », tra le virtù da parte di questo austero asceta che viveva nel mondo come un antico osservante monaco. Egli quasi anticipa Paolo di Worczyn, Maestro a Cracovia, che verso il 1424 offriva una definizione dell'uomo come « Homo felicitabilis », l'essere che può raggiungere la felicità (cfr. *Filosofia Polska XV wieku*, Varsavia 1972, p. 110). E il discorso sulla giustizia si conclude con l'insegnamento dello Pseudo Crisostomo (*Opus imperfectum*) sui consigli evangelici, quando Nicola afferma: « Iusticia sufficiens et habundans sunt mandata Christi minima (*Querite*, p. 87), tra cui l'impegno all'amore per tutti, con condanna di ogni uccisione o ferimento fisico o morale del prossimo (*Querite*, pp. 87-97).

(31) Wyclif, *De Civili Dominio*, ed. della Wyclif Society, Londra, II, p. 240. Su Jacobello ved. Paul de Vooght, *Jacobellus de Stribro* († 1429) *premier theologien de hussitisme*, Lovanio 1972, pp. 244-264. Non sono d'accordo sul sottotitolo poiché primo teologo non solo dell'Ussitismo, ma anche del Taborismo, fu Nicola di Cerruc la cui teologia eucaristica, per esempio, (con relative implicazioni carismatiche, ecclesiologiche e sacramentarie) esposta nel giovanile Trattato « Replica del Rettore delle Scuole di Wildungen al Rettore delle Scuole di Korbach » passa (a volte con riporto di interi passi letteralmente copiati) nelle opere di Jacobello.

La dottrina del « iustum bellum » viene presentata da Jacobello nel *De bellis*

insiste comunque sull'impegno di una guerra spirituale, secondo gli ideali che vedremo in Pietro Chelcicky e che eran seguiti da Nicola di Cerruc, esule da Praga nel 1416, certamente disgustato dai compromessi di Jacobello coi moderati e la piccola nobiltà (lo stesso Chelcicky scriverà sulla guerra spirituale in polemica col trasformista Jacobello).

Dopo la proclamazione della Crociata antiussita del 10 febbraio 1419 l'Università di Praga, che continua a condannare la guerra, offre ai rivoluzionari una dottrina che enuncia le ragioni per cui la guerra diventa non solo una necessità, ma un dovere. Jacobello di Stribro, sempre più moderato, e il campione della destra ussita (poi acceso antitaborita) Giovanni di Pribram aderiscono: il primo rielabora la dottrina di Cracovia (che è nella tradizione dei dottori cattolici) mentre il secondo affronta la questione del come rendere veramente inoffensive per gli innocenti le operazioni di guerra (32).

Scrive Jacobello nel *Salus Christi fidelibus* (gli storici non hanno finora notato che si tratta della riproduzione del testo di Wyclif): « Ad belli namque rectificacionem videntur tria esse necessaria, videlicet iusta vendicacio, licita auctorisatio et recta intentio. Ex primo patet quod oportet bellantem esse in gracia et habere iusticiam, quia aliter non esset vendicacio iusta. Ex secundo patet quod deficiente iuris suffragio, sic videlicet quod aliunde non posset haberi iusticie complementum, tunc ex auctoritate principis consulto domino esset bellandum. Ex tercio claret quod oportet intencionem cuiuscumque bellantis purgari a putredine vane fame, a libidine dominandi, et zelo propriam iniuriam vindicandi » (33).

Presto si giunge però a una radicale nuova concezione. Già l'insegnamento di Nicola di Cerruc e gli eventi stessi implicavano una partecipazione diretta e autonomamente responsabile del popolo nell'iniziativa rivoluzionaria. Era stata posta in sede universitaria la questione: « Si domini seculares ad tantum sint desides, quod nolunt veritatem gladio accepto defendere, an communitates fideles subiecte possint et debeant eam gladio defendere materiali, adversantes videlicet corporaliter perimendo... ».

Jacobello, d'accordo col Maestro Cristiano di Prachatice, risponde: « ...Ne tamen ignaris quibusdam videamur nimis disgredi a proposito, concedimus quod domini seculares possent tantum deo resi-

---

iustis del giugno 1414 (edito da F. M. Bartos in « Casopis Narodniho Musea », 1925. pp. 18-22); nel *Salus Christi fidelibus* dell'autunno 1419, o gennaio 1420 (edito da Kaminski, *A History*, cit., pp. 544-547); nel *Noverint universi* dell'inizio del 1420 (edito da Kaminski, *A History*, cit., pp. 525-530). A queste opere esaminate da P. de Vooght aggiungo il *Tractatus de homicidio* del 1419, inedito (Ms. D 53 della Biblioteca Capitolare e Biblioteca della Presidenza della Repubblica, ff. 380-395), e il Manifesto relativo alle profezie chiliaste *Gratia et Veritas* del gennaio 1420 (edito in Kaminski, *A History*, cit., pp. 519-522).

(32) Ved. nota 23.

(33) In Kaminski, *A History*, p. 545. Jacobello prende da Wyclif letteralmente, ved. *De Civili Dominio*. II, pp. 240-241.

stere et eius legi, quod per ipsum deum potestate eorum ablata, liceret communitatibus a deo ad hoc opus admissis realiter et non fantastice defendere ewangelicam veritatem, servato tamen semper ordine debito et consono legi Christi, divino instinctu vel certa revelatione, sive evidencia non fallente ad hoc movente » (34).

Jacobello si era richiamato a una rivelazione anche a proposito dell'iniziativa utraquista, quando si trattava solo di un chiarimento interiore avuto per impulso del magistero di Nicola di Cerruc (35). Ora il discorso ricalca l'insegnamento di Wyclif che aveva scritto: « ...videtur probabile quod non licet pro statu gracie invadere fratrem nisi mandatum sibi de invasione fuerit specialiter revelatum » (36).

Rivoluzionario è dunque questo principio che, come sopra si è visto, il Sinodo di Klatovy del 1424 faceva suo: il popolo cristiano ha il diritto canonico di sostituirsi ai principi e signori nella dichiarazione e direzione della giusta guerra. Le implicazioni sociali del sovvertimento delle strutture ecclesiastiche rendevano la guerra di religione una guerra popolare per l'attuazione di una nuova giustizia: l'educazione e la chiamata alle armi del popolo per mezzo dei Manifesti Taboriti rappresentavano uno degli aspetti nuovi del messaggio ussita in una società osservante dell'ossequio all'Autorità (gli stessi Ussiti a un certo momento avevano sentito il bisogno di cercarsi un Re in Korybut).

L'eccezionalità della nuova dottrina era sentita pure da Jacobello che con la sua anima fondamentalmente moderata e un poco paurosa sente il bisogno di aggiungere:

« Cavendum autem est, ne quis frontose et nimis precipitanter potestatem dominorum eis ablatam asserat, quia nolunt condescendere cuicumque indifferenter vento nimis levi. Possunt autem communitates veritatem defendere et debent, suos dominos adiuvando. Securum autem non est neque iustum videtur, quos communis populus acceptet opus sibi impertinens, presertim ubi talis populus habet dominus in quibus non est defectus tam evidens et notabilis aut incorrigibilis, quod aliunde fieri non posset iusticie complementum, nisi ipse popolus aggrederetur satis arduum, periculis et laqueis involutum » (37).

L'insurrezione armata per decisione popolare è considerata « im-

(34) In Kaminski, *A History*, pp. 545-546.

(35) Sul problema ved. mia introduzione all'edizione critica del *De purgatorio* di Nicola di Cerruc. È interessante ricordare che lo stesso Nicola parla di « rivelazione » in un suo Sermone, proprio nel punto in cui condanna questo appello alla « rivelazione » per giustificare la guerra (giustizia antica alla quale si deve contrapporre la nuova, dell'amore senza riserve per amici e nemici): « ... Dominus iussit manifeste vel per revelationem occultam ad pugnandum contra adversarios et ad occidendum... Quomodo igitur aliter iusticia nostra deberet excedere istam iusticiam antiquorum, nisi... non solum non occidere, sed nec irasci (*Querite*, p. 91).

(36) *De Civili Dominio*, II, p. 243.

(37) Kaminski, *A History*. cit. p. 546.

pertinens » al popolo, e a giustificare questo rientro di pensiero, questa chiara rapida involuzione di moderatismo, Jacobello ricorda che la via più sicura è l'amore del prossimo, la non violenza, l'uso delle armi spirituali, come ammoniva Wyclif con identico richiamo a II Cor. X: 4: arma nostre milicie non sunt carnalia (38).

VIII. - Le incertezze di Jacobello non toccarono da una parte i Taboriti che dal 30 luglio 1419 erano passati all'azione violenta con la conquista del Municipio della Nuova Città in Praga sotto la guida dell'ex-monaco Giovanni Zelivski. Esse neppure toccarono Pietro Chelcicky che rimase fedelissimo al suo ideale di non violenza, richiamandosi nel Trattatello sulla *Guerra Spirituale* tra l'altro a II Cor. X: 2-5 (con citazione più estesa che non in Wyclif e Jacobello). Egli ironizza su « questo astuto guerriero » che è Zizka con un occhio solo (39), e chiama Giuda Maccabeo, tanto venerato nella letteratura dei movimenti di guerra religiosa, il « grande assassino » (40).

Ideologicamente Praga era preparata a una rivoluzione anche sociale. Hus aveva trovato nell'*Opus imperfectum* una frase ben significativa: « Domini dicuntur homines abusivi; vere autem nemo dominus nisi Deus » (41). Nel *Decretum Gratiani* leggiamo attacchi contro il diritto di proprietà inteso come qualcosa di sacro e inviolabile, riproposti con raffinata sapienza da Nicola di Cerruc: « Iure nature omnia sunt communia omnibus... pauperes et divites dominus de uno limo fecit... » (42). « Communis enim usus omnium, que sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit, sed per iniquitatem alius hoc dixit esse suum, et alius istud, et sic inter mortales facta est divisio » (43). « In necessitate omnia sunt communia » (44).

---

(38) *De Civili Dominio*, II, p. 247.

(39) ed. Petru, cit., p. 77. L'accenno a un Zizka da un occhio solo permette di datare il testo di Chelcicky a prima dell'agosto 1421, prima cioè che Zizka perdesse il secondo occhio. Poiché inoltre si parla di aperta guerra, si deve supporre che l'opera sia stata scritta dopo l'inizio della rivoluzione, e precisamente nel breve periodo 1419-1421.

(40) Cfr. Jaroslav Goll-Krofta, *Chelcicky a Jednota v XV stoleti*, Praga 1916, p. 32.

(41) In *Defensio articulorum Wyclif*, in *Polemica*. ed. Jarosla Ersil, Praga 1966. Il passo appartiene all'Omelia XXXVI dell'*Opus imperfectum* dello Pseudo Crisostomo (edizione di Basilea, II, 991), indicata come XXIX tanto in Hus (e l'editore Ersil annota il passo con il « non inveni ») quanto in un frammento aggiunto in margine a un inedito Trattatello sui Signori e le loro iniquità (di indubbia origine taborita) contenuto nel Ms. XXIII F 204 dell'Università di Praga. Esso frammento è un seguito di quattro citazioni (piuttosto moderato rispetto al contenuto del Trattato) tratte dallo Pseudo Crisostomo, tra cui quella sopra riportata e quest'altra: « Et domini est diligere servum propter communem naturam et servi est timere dominum propter divinam ordinationem » (Omelia XXII in Mat. VIII, ed. Basilea, II, 887).

(42) Di. VII, c. I; Friedberg I, 12-13.

(43) Ca. XII, q. I. c. II; Friedberg I, 676-677 Le citazioni della Di. VIII e della Ca. XII sono nelle *Tabule*, ed. Kaminski, Filadelfia, pp. 66-67.

(44) Di. XLVII, c. VIII; Friedberg I, 171-172; *De usuris*, Ms. X D 10. f. 225 r.

Contro l'interpretazione del Werner (45) non si deve pensare a un'ideologia comunista del resto impossibile in un buon canonista. Gli insistenti ammonimenti avevano tuttavia lievitante forza di critica al fondamento giuridico della proprietà, e quindi al diritto di possesso dei signori, tanto più efficaci se uniti alla esortazione di Nicola al lavoro come unico mezzo per acquistare il diritto al pane quotidiano (46): e il grido « chi non lavora, non mangia » animò in quel 30 luglio 1419 la predica con cui Giovanni Zelivski portava il popolo alla vittoria (47) sugli oppressori da Nicola raffigurati, secondo una Glossa di Graziano (48), negli attuali Nemroth (Gen. X: 8), « hominum oppressor et extinctor... cuiusmodi sunt omnes tyranni et oppressores hominum » (49). Alla base della condanna delle credenze al Purgatorio è anche questa volontà di denuncia di ogni oppressione, di esaltazione di una certa libertà di coscienza (non si può essere condannati per un'opinione, né tanto meno senza prova razionale o scritturale del proprio errore). In Nicola potremmo trovare ben collocata la protesta catara (dalla *Disputatio inter catholicum et patarinum*): « Predicatione debet quis converti, non cogi, quia coacta servitia Deo non placent, sicut dicit Augustinus, cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens » (50).

---

(45) Cfr. ERNST WERNER, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies. Jan Zelivsky und den Linken Taboriten*, Berlino 1967, p. 29. La non retta interpretazione del « comunismo » di Nicola, che è semplicemente (o forse in modo complicato) espressione della volontaria adesione allo spirito evangelico di povertà, si accompagna all'affermazione che Nicola abbia una dottrina valdese (si fa riferimento al *De quadruplici missione*).

Ho già altrove e altre volte dimostrato che nella sua globalità Nicola è antivaldese, cattolico, canonista. Qui accenno solo al frammento del *De quadruplici missione* (citato da Werner): « Qui ergo vivit legi Christi conformiter et motus affectu sincero caritatis intendit pure honorem dei, salutem propriam et proximi et predidicat... legem Christi et sanctorum doctorum sentencias... non est dubium, quin taliter predicans a Deo sit missus » (ed. Sedlák, *Studie a Texty*, I, pp. 96-97).

Nell'introduzione dei Trattatelli che ho attribuito a Nicola di Cerruc, contenute nel Ms. X D 10 dell'Università di Praga, si legge: « Triplici igitur causa ad presens negocium urgeor: honore Dei quem intendo, profectum proximi ad quem tamquam christianus ex mandato Christi obligor, consciencia propria quam discutere mundamque servare ut oportet qualibet teneor... » (f. 197 v).

Risulta chiara l'assonanza delle intenzioni e dell'impegno che, considerati gli opuscoli del Ms. X D 10, riguardano un cattolico, non un valdese; un sacerdote legato a qualche ordine monastico o religioso (egli chiama con una certa costanza « fratello » Giovanni Rumsik O. P. Lettore di Friburgo, morto nel 1314, noto per la sua *Summa confessorum*, utilizzata da Nicola tra l'altro nei Sermoni del *Querite primum regnum Dei* e nel *De usuris*, ma forse c'è riferimento al solo stato religioso di Giovanni di Friburgo), e non un libero predicatore.

(46) Nicola esorta al lavoro nel *De usuris* (Ms. X D 10, f. 227 v) citando un significativo passo dello Pseudo Crisostomo, *Opus imperfectum*, Omelia XVI al cap. VI di Matteo; ed. Basilea II, 850.

(47) Cfr. Sermone, ed. in ceco a cura di Amedeo Molnár, *Vyzva Jana Zelivskeho*, Praga 1954, p. 78.

(48) Di. VI, c. VI; Friedberg I, 11.

(49) *De usuris*, Ms. X D 10, f. 226 v.

(50) La *Disputatio*, di un certo Giorgio (cfr. RAOUL MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963, p. 214, con riferimenti bibliografici agli studi di Ilarino da Milano e

IX. - L'accorato appello alla libertà di coscienza (senza volersi illudere che la dimensione di questo concetto fosse già identica a quella portata dall'Illuminismo) in sostanza reperibile nello stesso *Decretum* (51) fa meglio capire come in questo breve periodo del 1419-1434 si condensassero le contraddizioni di secoli, di civiltà, di mentalità. Comune era tuttavia la piattaforma su cui si basavano le varie ideologie: la volontà, il desiderio di appartenere alla Chiesa degli eletti. E anche i guerrieri della verità di Dio, i Taboriti, erano educati a sentirsi in quanto tali segnati dalla predestinazione. Attuazione e manifestazione e oggetto e radice insieme del piano divino predestinante erano la partecipazione di massa alla mensa eucaristica comune (pane e vino), la società senza peccati (punitrice dei peccati) la spiritualizzazione del Clero (incendio e distruzione di tutto ciò che rappresentava la temporalizzazione del Clero, soprattutto i Monasteri), l'illuminazione del popolo, attore della nuova storia, con predicazione libera e doverosa della Parola di Dio. Questo è il senso dei *Quattro Articoli* di Praga (1419-1420) dai Taboriti ampliati con vari completamenti, che esprimevano semplicemente la vittoria del Laicato e del Popolo dei Sudditi su qualsiasi tipo di gerarchia.

La via era aperta alle soluzioni di semplificazioni di tutto ciò che era il rituale dei rapporti liturgici uomo-Dio, al simbolismo sacramentario, soprattutto eucaristico. Il Taborismo, al di là delle lunghe lotte e guerre, al di là delle distruzioni dei vari centri di potere curiale e feudale, viveva i suoi momenti migliori proprio nei numerosi incontri delle sue delegazioni con quelle dei moderati di Praga, nei cosiddetti Sinodi. Questi, destinati a nessuna conclusione, rivelano tuttavia la novità autentica del movimento taborita (52): si mutava tutta una mentalità medievale sacramentario-teocentrica con la laiciz-

---

A. Dondaine) diretta contro i Catari italiani di Bagnolo del secolo XIII, gode di una insolita diffusione in Boemia alla fine del sec. XIV e nella prima metà del secolo XV, come risulta dalle numerose trascrizioni in codici cattolici e ussiti, come nel Codice III G 16 della Biblioteca Universitaria di Praga, dove la *Disputatio* ha il significativo titolo: « Tractatus contra articulos Paterinorum » (f. 105 r). Ci sono diverse varianti rispetto al testo « occidentale » di Ilarino da Milano, già da me esaminate in precedenti studi: la sostanza è comunque la stessa, quasi prova di un risveglio del Catarismo e delle sue dottrine che tornano a serpeggiare nell'inquieto ambiente della fascia extra-confessionale del Riformismo boemo e del Taborismo. Già Giovanni di Kwidzyn (già Marienwerder) alla fine del '300, primi del '400, parlava di un uomo « bestiale » (di origine boema) che nelle terre dell'Ordine Teutonico (Nord della Polonia) diffondeva opinioni erronee tra cui nozioni catare. La citazione di Agostino può essere riferita al passo « In Evang. Johannis XXVI, c. II »: « quisquam... accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens » (P. L. XXXV, 1607). La usa a senso anche Matteo di Cracovia nel suo *Rationale operum divinorum*, cap. XI (ed. Vitold. Rubczynski, Cracovia 1930, p. 21).

(51) Cfr. P. Barbaini, *Tolleranza e intolleranza nel « Decreto », nei « Decretisti » e nelle loro fonti*, in « La Scuola Cattolica », XCVI (1968), pp. 228-260, 334-354.

(52) Manca ancora un'informazione completa sul Taborismo, nonostante la ricca bibliografia in ceco, in tedesco, in francese, in inglese (cfr. gli studi di Denis, Macek, Kaminski, Bartos, Molnár, Seibt, per citare solo alcuni nomi), anche se il fenomeno è abbastanza conosciuto anche nella cultura occidentale (in Italia forse meno).

zazione del concetto di verità e di autorità, come ben traspare nei Manifesti e come si deve credere sentissero i Valdesi di Paesana.

I Maestri Taboriti, seguiti da una massa di credenti a volte fanatici, erano condotti (e uso espressioni con cui Delio Cantimori presentava gli eretici italiani del '500) (53) sulla strada che li doveva portare così lontano non solo dalla tradizione cattolica ma anche dalle esigenze religiose della Riforma (s'intende quella boema), proprio dalla coscienza del valore che per i problemi che li agitavano aveva il nuovo consapevole linguaggio, il nuovo modo di studiare il significato delle parole per raggiungere la verità al di là di ogni altra preoccupazione.

Gilles Mersault fa notare nel suo Manifesto la paura che del suo movimento ispirato all'Ussitismo hanno le autorità ecclesiastiche, perché sanno che questo movimento detiene la verità, e così negli articoli di Paesana, in cui si enuncia l'antica dottrina valdese fissata nella teologia ussita contro la Chiesa Romana « meretrix et non Ecclesia Christi sed malignacium » (art. 1 del secondo gruppo), nella disobbedienza a canoni e leggi (art. 16 del I gruppo) che fan reticolato di sostegno autoritario all'errore, leggiamo all'art. 21 del I gruppo: « quod Romana ecclesia zelo invidie eos persequitur et malitia quia ipsi veritatem docent ».

X. - I Sinodi Taboriti, secondo il migliir spirito ussita portato poi nella letteratura valdese, tendevano attraverso ad estenuanti polemiche alla definizione del senso autentico della parola di Dio: l'apparente bizantinismo delle polemiche sulla stessa Eucaristia (il tema più dibattuto) rivela, se ben studiato, l'angoscia della ricerca di una completa adesione alla parola di Dio. Manca uno studio organico di questi Sinodi (e a quando una Storia del Taborismo per italiani?) (54). La loro dinamica rivoluzionaria sul piano dell'ideologia si riversa necessariamente sul piano sociale e anche politico: tutto questo dobbiamo capire perché il breve episodio di Paesana (relativamente breve) diventi intelligibile. Non è quindi inutile qui una rapida esplorazione del Taborismo.

Ernst Troeltsch (55) riscontrava come fosse difficile e insieme importante « il problema dell'origine del socialismo ugualitario e del diritto rivoluzionario della forza del Taborismo. Scartata l'idea pre-

(53) Delio Contimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*. Firenze 1967, p. 3.

(54) Particolarmente utili per un avviamento a una storia del Taborismo con studio dei documenti tra le opere citate nella esemplare bibliografia di Kaminski, *A History*, cit., pp. 563-567: Konstantin Höfler, *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen, I-II-III* (Vienna, 1856-1865-1866 in Fontes Rerum; Austriacarum, erste Abtheilung II. VI, VII): Zdenek Nejedly, *Prameny k synodám strany prazske a táborské v let. 1441-1444*, Praga 1900; Jan Sedlák, *Táborské traktáty eucharistické*, Brno 1918.

(55) Ernst Troeltsch, *Le Dottrine sociali delle Chiese Cristiane e dei gruppi sociali* (ed. originale 1923, trad. 1941), ristampa Nuova Italia, Firenze 1969, I, p. 524.

destinazionistica-aristocratica del Wyclif (egli dice), alcuni pensano all'influsso della escatologia gioachimita con la sua età dell'eguaglianza e della libertà, altri ad antiche idee comunistiche slave, o alla trasformazione democratica subita dall'idea wyclifita in mezzo ad ambiente di contadini o d'artigiani urbani o all'efficacia del comunismo naturale d'una lunga vita di guerra e di peregrinazoini » (Fine della citazione).

Si cercano spiegazioni nei fatti, noi cogliamo la concatenazione dei fatti per concludere nella necessità storica del Taborismo, pur nei limiti di una necessità contingente (che sarebbe potuta anche non essere).

Fatti sono la lunga tradizione del Riformismo boemo, dell'escatoligismo boemo, l'evangelismo wyclifita e di Hus, la predicazione di un Cristianesimo integrale e sociale con Nicola di Cerruc detto da Dresda. Aggiungiamo le particolari condizioni politiche ed economiche della Boemia (si parte sempre dalla ovvia premessa che il Taborismo si sviluppa come fenomeno boemo): governo reale debole, nobiltà in agitazione, Università di Praga pervasa da correnti nazionalistiche, inflazione galoppante (56). Ci sono anche condizioni geografiche e geofisiche che fanno della Boemia una zona relativamente protetta nei confronti dell'esterno, e in questo (parlo di semplice debole assonanza) analoga è la situazione del Valdismo alpino, in una tradizione politica e sociale ben differente se ci riferiamo a centri urbani della Boemia. All'insegna dell'Ussitismo anche i Valdesi, così medioevalisticamente eretici (nonostante la loro disobbedienza alle autorità religiose romane eran pur sempre devoti al principio d'Autorità e all'idea della necessità di una Chiesa gerarchica) affrontano alla fine la revisione radicale del confessionalismo tradizionale, lasciano la ricattolicizzazione per aderire a forme più libere: sollecitati dalle onde del secondo e terzo Ussitismo (per secondo intendo il Taborismo e per terzo il movimento dei Fratelli dell'Unità) che li investe, essi affermano meglio la propria identità religiosa e resistono al fagocitismo della Riforma protestante.

XI. - I due momenti della rivoluzione ussito-taborita, l'ideologico (la puntualizzazione del significato del linguaggio della Scrittura) e il sociale (avvento di un nuovo ordine economico) si possono ancor meglio illuminare con un preciso riferimento ad alcune affermazioni si-

(56) Vedasi tra gli altri Frantisek Graus, *Mestská chudina v dobé predhusitské*, Praga 1949. Un fiorino valeva nel 1316 12-13 grossi, nel 1402 21 grossi. Nel rapporto tra grosso ceco e grosso polacco e pfenning di Vienna, da un uguale valore indicato con 10 nel 1384 si passa verso il 1420-1422 a questa situazione: grosso ceco 130-133; grosso polacco 168-169; pfenning viennese 156-157 (cfr. Graus, cit., pp. 181-184). Ad illustrare la situazione economica in Boemia serve pure la indicazione dei guadagni di un mercante. Dal 60-70% del 1382-1383 si era scesi al 13% circa nel 1401, con il risultato di rendere la piazza di Praga talmente non vantaggiosa che il mercante decide di chiudere il fondaco (p. 176).

nodali taborite da una parte e dall'altra alla vita e dottrina dei Preti Taboriti. Il Vescovo Taborita Nicola di Pelhrimov ricorda all'inizio del *Chronicon Taboritarum* (57) quei Sinodi, di cui ho già parlato, nei quali i Maestri di Praga e i Taboriti (possiamo dire l'ala moderata e di destra e l'ala radicale del movimento ussita) cercarono di far fronte agli abusi ai quali clero e popolo si lasciavano andare nella prima realizzazione terrena del Regno di Dio. Incontri si ebbero a Pisek (21-24 febbraio 1422), sul monte Hradiste «nuncupato Tabor» (23-30 aprile 1424), infine nel già ricordato centro di Klatovy (attorno all'11 febbraio 1424. Fu programmata quella dottrina enunciata in articoli in un testo conclusivo che (ho già fatto sopra osservare) contiene radicali differenze rispetto al primo testo proposto dai Maestri di Praga (58), come ad esempio anche nell'articolo sulla interpretazione della Scrittura: il teso taborita rivela qualcosa di più del semplice appello a una libera lettura della Bibbia, poiché si tratta di una autentica ricerca della verità:

Maestri di Praga	-tri Taboriti
sacerdotes evangelici et alii Christi fideles... debent ex ipsis sensum capere veritatis secundum veritatem a maioribus sibi traditam...	sacerdotes evangelici et alii debent ex ipsis sacris scripturis sensum capere veritatis, cum diligencia perpendendo, ne parti scripture alicui contradicant, sensum vere elicitum solide fundent...

Sulla vita e dottrina dei Preti taboriti si informa Giovanni di Pribram che ci ha lasciato un discorso contro le decisioni del Sinodo Taborita del 1429 e una vita dei Preti Taboriti (59): nonostante l'abbondante fioritura (non però in Italia) di studi e storie del Taborismo (per un verso o per l'altro un po' tutte più o meno lacunose o parziali), gli scritti di Giovanni di Pribram, focosamente antitaboriti ma attendibili, sono ancora da rimeditare (e anche da pubblicare in edizione critica).

L'elenco dei Preti Taboriti raccoglie i nomi dei rappresentanti delle tendenze più diverse, boemi, moravi, germanici: fondamentale è in tutti la componente escatologica ed economica che spiega le ori-

---

(57) Höfler, *cit.*, II, p. 475 segg.

(58) Cfr. Hugo Toman, *cit.*, pp. 51-55; ripreso da Kaminski, *A History*, pp. 500-516.

(59) I testi si trovano nel Codice A 16 di Trebon e hanno avuto una edizione non critica (e in più imperfettta e incompleta) dal codice del Museo Nazionale IV C 30 nel 1863 a cura di K. Vinaricky, nella rivista « Casopis katolickeho duchovenstva ». Josef Macek ha presentato i testi (ridotti) utilizzando il Codice di Trebon (che è una trascrizione del 1463) in *Ktoz isú Bozi Bojovnici* (chi sono i guerrieri di Dio), Praga 1951, pp. 262 segg. L'edizione critica degli opuscoli di Giovanni di Pribram (su di lui ved. F. M. Bartos, *Literárni cinnost M. Jana Rokycany, M. Jana Pribrama, M. Petra Payna*, Praga 1928, come punto di partenza) fa parte del mio programma di lavoro (si tratta di un testo in ceco antico). K. Vinarisky non entra nella Bibliografia di Kaminsky (*A History*) che cita solo Macek per quanto riguarda la Vita dei Preti Taboriti.

gini e la caratteristica boema del movimento. Imminente è il giudizio di Dio che verrà a distruggere Sodoma e Gomorra (60), nel nuovo Regno tasse e tributi saranno eliminati (61) dai contadini finalmente padroni dei campi e delle messi. Non siamo nell'anarchia, i Preti assumono (ed è la grande accusa di Pribram) il potere civile, si sostituiscono a Signori e Re nel dominare, regnare, imperare su terre, signorie e città e nel riscuotere tasse e tributi. Non è che ci sia stata una semplice sostituzione di persone al comando: la struttura ecclesiastica e sociale di tipo feudale è caduta, con tutti i suoi « diritti » (con precisione enumerati dai Preti Taboriti), del Principe, del Contado, della Città, quelli imposti ai sudditi del Contado, ai « sedlak » (che non sempre erano poveri, il che spiega che non c'è una lotta del povero contro il ricco, ma del suddito contro il signore) (62). Si annulla ogni tipo di Costituzione umana, perché la legge di Dio, secondo l'insegnamento già in Wyclif e Hus e in base al cristianesimo canonista di Nicola di Cerruc, è sufficiente a tutto (63): « in supradicto Regno cessabit omnis exactor et quiescet tributum et omnis principatus et secularis dominiatio cessabit... solus Dominus regnabit et regnum tradetur populo terre... ibi fecerunt inter se consilium... per se dominari » (64).

Dei 52 Preti cattolici che nel decennio 1419-1429, divenuti taboriti, in diversa maniera portano le folle a un chiliasmo rivoluzionario egualitario, ricordiamo in particolare Nicola di Pelhrimov al quale, evangelico pacifista ad oltranza, dobbiamo forse, come osserva Toman, quelle espressioni correttive del bellicismo taborita, aggiunte all'articolo già citato: « via securior foret pugnare spiritualiter, non cum gladio materiali aerem verberando, sed Deum pro hostibus rogando ac hostes in tractatu ad concordiam obsecrando et in illa reputata vecordia mortem, si oporteat, patiendo » (65).

Martinek Huska detto loquis, finito giustiziato dai Taboriti moderati di Zizka nel 1421, professava un simbolismo sacramentale accompagnato dal disprezzo per l'aspetto materiale dell'Eucaristia di tipo cataro (fu sorpreso mentre tentava di raggiungere la Moravia da dove era venuto e dove sperava trovare quella cripto-comunità di cristiani radicali capaci di capirlo, correligionari di molti praghesi che

---

(60) Vinaricky, cit., pp. 420-421.

(61) Vinaricky, cit., pp. 421-423.

(62) Vinaricky, cit., p. 431.

(63) Amedeo Molnár, presentando in ceco alcuni scritti di Hus, come il *De sufficiencia legis Christi*, in *Husova vyzbroj do Kostnice* (Praga 1965) ricorda a proposito di quest'operetta che il Maestro dovette avere tra le mani l'*Opus evangelicum* e il primo libro del de *Dominio Civili* di Wyclif (p. 46). Il principio della sufficienza della legge di Cristo non solo per salvezza eterna, ma anche per l'attuazione temporale del regno cristiano (al di fuori e contro le leggi civili) è alla base del *De usuris* di Nicola di Cerruc.

(64) In Friedrich von Bezold, *cit.*, pp. 48-49.

(65) Toman, cit., p. 54. Le parole di esortazione alla pace sono ben diverse dalle tortuose considerazioni pacifiste di Jacobello.

avevano aderito alla sua dottrina, forse legati al sotterraneo rifiorente catarismo (66).

XII. - Il Cristianesimo canonista di Nicola di Cerruc fu una delle radici del Taborismo e la sua preparazione simile se non uguale a quella di Paolo Wlodkowic lo portò alla condanna di ogni tipo di violenza. È opportuna una breve digressione sulla figura di Paolo Wlodkowic, per meglio capire come da identiche premesse si abbia svolgimento e conclusione diversa nella storia e negli individui in base anche all'influsso della situazione d'ambiente di vita e di azione.

Paolo Wlodkowic (+ dopo 1435) è tipico rappresentante della Scuola di Cracovia con Stanislao di Skarbinierz (+143). Partiti dalla tradizione dei Dottori cattolici relativa ai problemi della giusta guerra, non uscirono di fatto da essa e riuscirono anche ad essere antiussiti e antitaboriti, perché inseriti perfettamente nel contesto politico ed ecclesiastico della Polonia e della Cattolicità del tempo.

La dottrina delle condizioni della giusta guerra (Raimondo di Peñaforte - Tommaso d'Aquino) già ricordata si inserisce nella questione della libertà di professare la propria fede, enunciata nella formula (con rispetto per la mentalità medioevale): se sia legittimo costringere qualcuno ad abbracciare la propria fede. Si parte dall'*Apparatus* alle *Decretali* di Sinisbaldo Fieschi (ad 3,34,8) dove leggiamo in contesti di « excusatio » frasi come questa « Non est contra ubi dicitur quod non pertinet ad nos iudicare... compellendo ad fidem ad quam sola Dei gracia vocantur ». E ancora « Item licet non debeant infideles cogi ad fidem quia omnes libero arbitrio relinquendi sunt et sola Dei gracia in hac vocacione valeat... » (67).

La dottrina di Innocenzo IV, che fu adottata dalla maggioranza dei canonisti (anche in relazione al diritto di ingresso dei missionari in terra degli infedeli e al diritto d'intervento del Papa in casi di resistenza ai predicatori di Dio), anche più tardi, come ad esempio da Francesco Zabarella (attivissimo al Concilio di Costanza) nel suo insegnamento a Padova e da Pietro di Ancarano (maestro di tali principi al Concilio di Pisa del 1409), era fondata sostanzialmente sul *Decreto* Di. XLV, c. V (Friedberg 1, 161-162); è sulla Ca. XXIII q. V c. 33 (Friedberg 1, 939-940). Nel primo canone si cita il decreto del Concilio di Toleto che si tenne nel 633: « De iudeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps vim ad credendum inferre: Cui enim vult Deus miseretur, et quem vult indurat (Rom. IX, 18). Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iusticie... Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi... ». Il canone si limita agli ebrei e a quelli non ancora convertiti, perché per quelli già cristiani « oportet ut fidem quam vi vel necessitate suceperint tenere cogantur, ne nomen

(66) In Höfler, cit., I, 478-479.
(67) Citato da Paolo Wlodkowic, vedasi L. Ehrlich, *cit.*, pp. 35-36.

Dei blasphemetur et fides quam susceperunt utilis ac contemptiiblis habeatur ».

Nella Causa XXIII si cita Agostino che scrive contro Petiliano: « Ad fidem nullus est cogendus ut dictis, sed per severitatem, immo per misericordiam Dei tribulationum flagellis solet perfidia castigari... Si propter iusticiam revera illi persecutores vestri sunt, vos autem beati... Si autem propter iniquitatem scismatis vestri, illi quidem correctores vestri sunt... ».

XIII. - I Maestri di Cracovia utilizzarono la dottrina dei Canonisti ispirata a Innocenzo IV, soprattutto per opporsi all'Ordine Teutonico: il loro pacifismo era quindi tutto relativo e ben condizionato dalla situazione storica della Polonia. Tutta la costruzione nell'Ordine del proprio diritto di esistenza e di intervento militare era contestata, partendo dalla stessa Bolla d'oro con cui Federico II nel marzo 1226 avrebbe concesso Chelmo (in Polonia) ai Cavalieri (detti dai Polacchi Cruciferi e alla loro fondazione Cavalieri di Santa Maria della Casa dei Tedeschi e da noi semplicemente Teutonici). Sempre tra il Regno di Polonia e l'Ordine era corso, diremo così, cattivo sangue. L'espansionismo teutonico si era fatto così insolente e vorace da voler includere sempre più terre, comprese quelle polacche che per i Cavalieri erano ancor pagane (il battesimo di Polacchi e Lituani era stato solo apparente, dicevano, opera del diavolo).

Diritto dell'Ordine era appunto cristianizzare i pagani usando la forza, contro nemici (polacchi) che sapevano approfittare delle forze del Maligno in ogni occasione (come a Grunwald nel 1410, dove polacchi e cechi piegarono l'Ordine Teutonico) (68). Il diritto di guerra contro i Polacchi fu contestato giuridicamente con una causa promossa davanti al Concilio di Costanza: Stanislao di Scardimierz (piuttosto teologo) e Paolo Wlodkowic (espertissimo canonista, discepolo a Padova di Zabarella nel 1403-1404) furono i grandi avvocati della Polonia contro gli avvocati dell'Ordine, Giovanni Frebach di Bamberg e Giovanni Falkenberg, quest'ultimo poi condannato come eretico e imprigionato. Fu il trionfo delle tesi di Stanislao e Paolo: dobbiamo osservare strettamente il comandamento di Dio che proibisce di rubare e di uccidere. Paolo trasfuse in più nei suoi opuscoli (69) tutta la sua ricca scienza appresa a Padova, provando che solo il Papa ha diritto sugli infedeli, ma nessuno può muovere guerra ad essi, se vivono in pace: essi hanno infatti il diritto di costituirsi in Stato indi-

(68) Ancora oggi nella storiografia occidentale si parla dell'espansionismo teutonico dell'Ordine dei Cavalieri di Santa Maria come di un'opera altamente esemplare e civilizzatrice; cfr. la *Storia della Chiesa* di K. Bihlmeyer - H. Tuechle, secondo i giudizi classici della classica *Storia della Prussia* di J. Voigt.

(69) Paolo distribuì al Concilio contro le tesi dell'Ordine Teutonico i suoi scritti come « Saevientibus », « Opinio Ostiensis », « Ad aperiendum », « Quoniam error ». tutti editi da L. Ehrlich nell'opera citata.

pendente. Vietata è ogni guerra di conquista di zone cristiane, a meno che si tratti (come per la Spagna) di ricupero di terre già cristiane. La guerra deve comunque rispettare le ormai tradizionali regole perché le sia garantita la qualifica di guerra giusta.

Sul piano della conquista di nuova ideologia, dobbiamo limitarci a vedere (ma è pure cosa importante) il formarsi di una coscienza di stato libero e sovrano, indipendente e dal Papa e dall'Imperatore (e la Scuola di Cracovia sarà benemerita in questo campo di dottrine politiche) (70). Nonostante la presenza di uomini nuovi, legati anche all'Università di Praga (dove studiò lo stesso Paolo), il riformismo evangelico non fece presa a Cracovia, con le sue istanze rivoluzionarie: rinnovò le coscienze cattoliche, sensibilizzandole ai contenuti della « Devotio moderna », alla pratica della Comunione frequente (71), al rifiuto degli abusi del sistema beneficiale (lo *Speculum aureum* di Paolo Wlodkowic e il *De squaloribus Curie romane* di Matteo di Cracovia, tutti e due del 1404, sono opere maturate a Praga e anche in Italia ma scritte da Maestri di Cracovia) (72), a una laicizzazione della visione politica dello Stato, ma non intaccò la struttura ecclesiastica e sociale esistente (73).

XIV. - L'episodio di Paesana conferma che l'insegnamento dei Maestri Valdesi, ancora alla fine del '400, aveva una carica rivoluzionaria presa dal messaggio taborita. Non è anzi difficile cogliere nelle stesse dottrine del Valdismo le premesse di questa rivoluzione nell'impegno ad una vita cristiana realizzata attraverso le forme più varie della giustizia sociale. Non sono i valdesi dei grandi discorsi retorici, inviti solenni a un ritorno a pseudostoriche situazioni di Chiesa pri-

---

(70) Vedasi la classica Storia dell'*Università di Cracovia* di Casimiro Morawski in tre volumi, Cracovia 1900 (tradotta in francese), Parigi 1900. Particolarmente importanti per un'introduzione anche bibliografica allo studio del problema sono: Konstanty Grzybowski, *Rozwoj mysli panstwowej na Uniwersytecie krakowskim w pierwszej polowie w. XV*, in *Dzieje Uniwersytetu Jagiellonskiego w latach 1364-1764*, I, Cracovia 1964, pp. 139-149; Wladislaw Senko, *Les copceptions de l'Eglise et de l'etat en Pologne dans la periode des Conciles de Constance et de Bâle*, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII* (Atti del convegno italo-polacco, Firenze 22-24 settembre 1971), Firenze 1974, pp. 43-59.

(71) Cfr. il capitoletto, ricco di note bibliografiche, « Devotio moderna » (a cura di Pawel Sczaniecki e Waleriana Slomki, in *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, Sredniowiecze*, Lublino 1974, pp. 330-335.

(72) Sull'autore dello *Speculum aureum*, con ricca bibliografia, vedasi Tadeusz Brzostowski, *Ze studiów nad Pawlem Wlodkowicem w sprawie autorstwa traktatu Speculum aureum*, in « Studia Zrodloznaweze - Commentationes », V, 1960, pp. 25-35. Su Matteo di Cracovia, ved. Wladislaw Senko, *Mateusza z Krakowa « De praxi romane curie »* (seu de squaloribus Curie Romane), Wroclaw 1969; Adam L. Szafranski, *Mateusz z Krakowa*, in « Materiali i studia zakladu historii filozofii starozytnej i sredniowiecznej », tomo VIII, serie A, 5, 1967, pp. 25-124.

(73) Non bisogna però sottovalutare il temporaneo sovvertimento delle istituzioni prodotto dal movimento ussita soprattutto ad opera dei plebe. (Cfr. l'introduzione di Roman Heek e Ewa Maleczynska a *Ruch Husycki w Polsce*, Wroclaw 1953.

mitiva. Il Commento ai Comandamenti, elaborato su testi di origine ussita, contenuto nel Ms. 208 e paralleli, parla di semplici condizioni di vita quotidiana la cui miseria morale deve essere riscattata con la adesione all'insegnamento di Cristo, ai suoi « comandamenti » minimi (i consigli evangelici della tradizione cattolica romana) dei capitoli V e VI di Matteo presentati nell'« Opus imperfectum » dello Pseudo Crisostomo.

Il messaggio di non violenza incluso nel commento al V Comandamento « Non uccidere » è in contrasto con la prassi cristiano-cattolica e anche ereticale ispirata all'interpretazione (errata) che Agostino fa di Luca XIV, 16 segg. (« compelle entrare ») (74) e giustifica in fondo ogni possibile violenza contro avversari di diversa fede religiosa o politica. I Maestri Valdesi ammoniscono semplicemente, alla fine del passo già citato: « Donca non occian cum lo glay material loqual husa lo mont ni cum lo glay del cor malicios... » (Ms. 208, f. 53 v).

Il Valdismo riprende qui la sua antica dottrina, comune a quella dei grandi osservanti dell'ambiente Ussita come Nicola di Cerruc e più tardi Pietro Chelcicky: si stacca anche dallo stesso impegno degli iniziatori della rivoluzione, che a confronto appaiono moderati e legati al compromesso. Basti l'esempio di Hus. Egli nel *Contra Octo Doctores*, scritto per chiarire alcuni problemi omessi nel suo *De Ecclesia*, cita Matteo XIII, 29-30 (con l'insegnamento di lasciar crescere la zizzania, da cui parte il passo del Ms. 208 appena ricordato, Mat. XVIII, 16-17 e Tito III, 10, 11) e scrive: « omnes istas Scripturas abiciunt maiores heretici qui vexant homines et usque ad mortem trucidant, qui volunt plane secundum legem Christi vivere » (75). Sembra un messaggio di non violenza, ma appena dopo si legge a commento del « compelle entrare » di Luca: « Concedo ergo secundum Glossam, quod debent manifesto heretici per ecclesiam compelli ad fidem, ut vere confiteantur Christum et legem suam, quia licet nemo potest credere nisi volens, tamen cogi potest ad actus corporeos, quia ut seta inducit filum, sic actus alliciunt ad credendum. Ideo docet Luc. 14° Dominus, ut compellantur intrare ad cenam ». Hus risponde chiaramente all'obiezione pronta sulla bocca degli eretici (e l'abbiamo letta anche nella *Disputatio* cataro-patarina) « nemo potest credere nisi volens », e ammette la coercizione fisica, anche se aggiunge: « sed aliud est compellere, aliud exterminare et occidere » (76)

La purezza dell'insegnamento valdese appare in tutta la sua eccezionalità, a confronto del pensiero di Hus, che pure è uomo della Riforma boema.

---

(74) Sul problema ved. Herbert Grundmann, *Oportet et haereses esse* etc. (1963), in: *L'eresia medievale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna 1971, pp. 38-39.

(75) Giovanni Hus, *Polemica*, cit., p. 464.

(76) *Polemica*, cit., pp. 464-465.

XV. - Nell'esposizione del VI Comandamento « non fare adulterio » (Ms. 208, f. 53 v), ritroviamo testi ricorrenti nella letteratura ussita contro i sacerdoti fornicatori (non si tratta di ideologia donatista ma solo di applicazione cattolica del precetto di stare lontani dai cattivi Ministri di Dio): « Li autre trapassan la ley de la regular promession laqual ilh han promes a dio e contra la volunta divina e obligacion per laqual seson obliga a dio. Dont sitals son apella sacrilegij czo son religios e clercz ordona enalas cosas sacras e aquest pecca es maior e plus greo detuti li autre sobre dit, Car en luj se fay maior eniuria adio. Dont di Angustinus: Si lo sacerdot sere vaissel de non contenecza e de luxuria el ordona ydola de luxuria en lautar iusta lo filh de la uergena. E cum el proferis cum la bocha las sanctas parollas. Jasiaczo que el ore cum lauias enperezo locor de luj es long de dio el spua en la facia del salvador quant el presumis recebre locors del salvador en la sua socza bocha, el peccaria mencz si elgittes luj enlenfanga.

Jeronime di: O sacerdot qual cosa es a tu cum las feimas loqual serues alautar del segnor di alqual luoc istas loqual baisas lofilh dela vergena cum aquellas meseymas/(f. 55 r) lauias cum las quals tu has baisa la filha de luxuria. O Juda tu has tray lo segnor en baisament.

Bernart di: O miser sacerdot loqual te mesclas de noit cum la filha de luxuria e de matin tractas lo filh de la vergena malh seria a tu non fossas na Car tu recebres eternal dampnacion non per la vertu del sacrament mas de tu meseyme ».

L'andamento di questa esposizione dei Comandamenti è simile in genere (non identica né globalmente corrispondente) al « Vyklad velki » in ceco di Hus, un largo commento al contenuto della Fede, ai 10 Comandamenti, al Pater Noster, che un valdese ussita tradusse a suo tempo in tedesco (77). Il testo valdese non può essere una riduzione del testo tedesco in quanto spesso poggia su citazioni diverse e rivela l'adattamento di un altro testo ussita piuttosto scolastico, riservato al clero, come non è il Vyklad di Hus, scorrevole conversazione col popolo. Che poi la fonte sia ussita, risulta dall'insieme del contesto e dal tipo di citazioni. Nel frammento riportato la citazione di Bernardo e di Girolamo sono come nel testo di Hus (78) dove però non si indica l'attribuzione a Girolamo. Le tre citazioni complete (Agostino. Bernardo. Girolamo) si trovano poi intere, in ordine rovesciato, in Nicola di Cerruc (Puncta, Ms. IV G 15 dell'Università di Praga, f. 11).

Prosegue il testo valdese:

« Donc qualquequal sacerdot tenent tal vita es comanda de la

(77) La traduzione in tedesco della Germania meridionale è forse opera di Giovanni di Lubecca. Per la bibliografia cfr. F. M. Bartos - P. Spunar, *Soupis Prameno k literární cinnosti m. Jana Husa a M. Jeronyma Prazského*, Praga 1965, p. 110. Il titolo stesso degli articoli che illustrano il problema indica la diversa interpretazione storiografica dei rapporti Valdismo-Ussitismo: Müller (1893) parla di un traduttore *valdese* dell'opera di Hus. Bartos di un *Ussita tedesco*.

(78) Ed. Zilka, Praga 1902, II, p. 284.

part de dio tot poissant quel non dicza messa ni euangeli ni epistula ni recepia part dela gleisa.

Aiczo ordone lagleisa en la 81 distin. E que neun non presuma auuir la messa del public fornicador car la benedicion delor es conuertis en maledicion e loracion en pecca.

E sant paul di (I Cor. V, 11): Si alcun es noma fraire entre vos e es fornicador o auar o seruent alas ydolas o hubriach o robador non penre maniar cum luj loqual es daquesta maniera.

E Joh. en la secunda epistula (II Jo. 10-11): Si alcun ven auos e non aporto aquesta doctrina non uolha recebre luj en la mayson ni dire alui: dio te salue. Car aquel que dire a luj: dio te salue, sacompagna alas malignas obras delui ».

Il tessuto ussita del contesto è chiaramente indicato dal riferimento al *Decretum Gratiani*, proprio della letteratura riformista boema e del gruppo di canonisti della Scuola della Rosa Nera di Praga. Anche le citazioni neotestamentarie si colgono in simili polemiche ussite: I Cor. nel *In IV Sententiarum* di Hus (79), nel *Tractatus Responsivus* di Jacobello (80), dove è anche la citazione di Giovanni legata come nel testo valdese a quella paolina.

Nel testo ussita che è alla base della rielaborazione del Maestro Valdese, la citazione del *Decretum* doveva avere una sua compiutezza che nel Ms. 208 di Ginevra manca. Il fatto è spiegabile, data l'assoluta mancanza di conoscenza dei testi canonisti della Scuola Valdese (nel *Purgatori soima* un Bartolomeo Bresciano diventa San Bernardo). La citazione del *Decretum* comprende di fatto un frammento della Di. 32, c. V (Friedberg I, 117), al quale è aggiunto un altro frammento tratto dalla Di. 81, c. XV (Friedberg 1, 285).

Hus nel suo *In IV Sententiarum* (81) accosta i due canoni per dimostrare che pecca gravemente chi consapevolmente riceve l'Eucaristia « ab excomunicato, scismatico, degradato, heretico et manifesto concubinario ». A sostegno della tesi Hus tra l'altro cita dal *Decretum:* « Proinde dicit canon discincione 32: Nullus audiat missam presbiteri, quem scit indubitanter concubinam habere, vel subintroductam mulierem; item distinccione 81: Si quis sunt presbiteri, dyaconi vel subdyaconi, et qui in fornicacionis crimine iaceant, interdicimus ex parte omnipotentis Dei et sancti Petri auctoritate ecclesie introitum, usque dum peniteant et emendent. Si qui vero in peccato suo perseverare maluerint, nullus vestrum eorum audire presumat missam, quia benediccio eorum verteretur in malediccionem et oracio in peccatum, testante Domino per prophetam: Maledicam, inquit, benediccionibus vestris. Et sequitur peccatum populi illorum missas audientis. Qui vero huic saluberrimo precepto obedire noluerint, ydolatrie peccatum incurrent ».

Hus cita solo la prima parte del can. V della Di. 32, nel testo

(79) Ed. Flajshans. Praga 1906, p. 530.
(80) Ed. Thomson, sotto il nome di Hus, Praga 1927, p. 92.
(81) Ed. Flajshans, cit., pp. 585-586.

valdese riassunta nell'ammonimento: « Nessuno presuma ascoltare la messa del fornicatore pubblico » (dove il verbo « presumat » è preso dal can. XV della Di. 81), omessi i riferimenti a diaconi e suddiaconi incomprensibili in una fede valdese. Ma si può anche pensare che il Maestro Valdese si limiti effettivamente alla sola citazione della parte centrale del can. XV della distinzione 81, evitato l'accenno al fatto che il prete fornicatore deve essere perseverante nell'errore per incorrere nel provvedimento cautelativo della Chiesa (che esclude ogni implicazione donatista). E ancora: nel testo valdese si adotta la variante di Hus (o di altro maestro ussita in testo analogo) « audire presumat missam », invece del testo canonico (secondo Friedberg senza varianti) « audire presumat officium ».

XVI. - L'intensa attività del piccolo mondo valdese delle Alpi è illustrato sufficientemente soprattutto dalle note di commento al settimo comandamento « non rubare ». Il testo base ussita nelle sue prescrizioni di ispirazione cattolica lascia trapelare qua e là nell'adattamento valdese il desiderio di un sistema di giustizia sociale che il riformismo boemo certamente considerava come uno dei fini da raggiungere. Viene dato per scontato (ma era ed è dottrina comune) che il furto non è colpa in caso di bisogno (Ms. 208, f. 57 r); si fa un'analisi chiara e precisa dell'ingiustizia dei Signori: « son aquilh que tollon perforcza li ben de li lor sogiet coma son li segnors enpausant alor graueczas e talhas non iustas agrauant lipaures cum li lor peissimes atrobamencz e si ilh contradiczon alor liencarceran e alcuna vecz li tormentan a mort e tollon totas cosas contra iusticia de li qual dis Ysaia 2 (recte 1, 21-23): la cipta fidella... ».

Chiarissima è la presa di coscienza dell'ingiustizia di fatto del mondo feudale, denunciata tra l'altro in un opuscolo taborita in cui si legge: « ...unde leones nobiles vocantur... Quidam vero sunt sicut canes rustici qui domesticos mordent. Auferunt enim a subditis suis quidquid possunt, nec debita servicia reddunt, similes lupo... Sic dicunt quando arguitur: Quid vaccam pauperi agricole accipiunt? Sufficiat rustico quod si vitulum dimisi. Non feci ei tantum mali, quantum fecissem, si voluissem » (Ms. XXIII F 204, ff. 42 v - 43 r). Segue tra l'altro la stessa citazione di Isaia 1, limitata qui al v. 23, come nel testo valdese. Non si condanna il mondo feudale in quanto tale, ma per gli abusi: per sé esso avrebbe una funzione di equilibrio, con la prestazione di aiuto e assistenza a chi ne ha bisogno da parte dei nobili e signori, per conto di chi regna per servire, non per dominare.

XVII. - Per una società in rapida evoluzione economica, con presenza di molte botteghe d'artigiano con operai (certamente più a Praga che in terra valdese, a meno di pensare già alle zone cittadine del Piemonte), si ricorda che è anche furto (e un furto simile alla violen-

za omicida) il non dare la giusta mercede all'operaio, o non darla affatto: « Son aquilh que retenon la marci de li lor obriers eniuriosament; daitals es en leuiticus 19 (Lev. XIX, 13) (Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane). La marci del teo mercenar non permagna enapres tu entro alendeman. E (Ms. 208 f. 58 r) lo saui di: (Eccli. XXXIV, 27) (Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt) Aquel que scampa lo sang human e aquel que frauda la marci del mercenar son fraires ».

« E aquest es un de li pecca cridant a dio veniancza continuament. Lo pecca es dit cridar e per la soa orribleta scomou dio ha veniancza. Coma di sant Jaco 5 (Jaco. V, 3: Thesaurizastis vobis iram in novissimis diebus. Ecce merces operariorum, qui messuerunt regiones vestras, quae fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini sabbaoth introivit) Vos tresoriies a uos ira enli derairans dia. Veuos lamarci deli vestres obriers liqual messoneron las uostras regions. Aquella laqual es enganna de vos crida ela cridor delor intrete las aurelhas del segnor deli ost ».

Toccato un punto di così evidente interesse sociale, il pagamento della giusta mercede a chi lavora, il Maestro valdese apre un discorso sui quattro peccati che gridano vendetta davanti a Dio (Ms. 208. f. 58 r): « Lo premier es lapreminent (l'oppressione) deli paures come es dit en exodi 22 (Sxod. XXII, 22-24: a difesa di vedove e orfani)...

Lo 2 es lomecidi del qual es dit en gen 4 (Gen. IV, 10): La uocz del sang de teo fraire... (etc.). E en lapoc. 6 (Apoc. VI, 9): Yo auiic lanocz de li aucis cridant sot lautar de dio.

Lo 3 cz es retenir la marci dautruj delaqual es dit sobre.

Lo 4 t es lo pecca contra natura del qual es dit en genesi 18 (Gen. XVIII, 20-21, a senso): Lo cridor de li sodomi/(f. 59 r) -enc venc adio etc. ».

Il frammento, colto da qualche testo ussita, collocato nel trattato valdese sui comandamenti senza addentellato logico col contesto ma di argomento affine, illustra ottimamente la dottrina della giustizia sociale: 1) protezione di chi è debole e non può sufficientemente difendersi dalla violenza dell'individuo o della comunità; 2) regolamentazione del rapporto padrone-operaio.

XVIII. - Nella illustrazione del dovere della giustizia sociale non si poteva non mettere la mano sulla piaga della società di allora quale era l'usura. Subito dopo l'accenno al quarto grande peccato che grida vendetta a Dio, il Maestro valdese riprende l'avviata enumerazione dei gruppi di peccatori:

« Li 5 son li husirer contra liqual es comanda luc 6 mar. 5 (Luca VI, 35; Mat., e *non* Mar., V): Dona en prest, non sperant daquienant alcuna cosa. Exodus 22 (Ex. XXII, 25): Si tu donares pecunia enprest alome pauro e orphe loqual habita cum tu, non costregnares

coma fforczador ni apremires luj per usuras ». E qui cade, dopo un testo che troviamo anche nell'opuscolo taborita già citato del Ms. XXIII F 204, f. 44 r, il lungo frammento dell'Omelia XII dell'*Opus imperfectum* dello Pseudocrisostomo in cui si condanna senza compromessi né esitazione l'usura (82) che Nicola di Cerruc ha sentito il bisogno di inserire nel suo fondamentale *De usuris* come si legge nel Ms. X D 10 dell'Università di Praga al f. 222 v:

« Cum tamen dicit beatus Ambrosius XIII q III (recte Ca. XIV, q. IV, c. X; Friedberg I, 738): Si quis usuram accipit, rapinam facit, vita non vivit. Et extra de usuris (Decret. Greg. lib. V, tit. XIX. capp. vari, ma soprattutto cap. V; Friedberg II, 811-816): Quando dicitur quod usure christianorum brevi tempore exhauriunt facultates, ergo iubet nos Cristus mutuum dare pecuniam non tamen sub usuris ut dicit beatus Crosostomus de opere imperfecto Mat. V (Hom. XII, in ed. Basilea 1546, II. 823): Et volenti mutuari a te non avertaris. Et sequitur ibidem per eundem sic: qui autem sub usuris mutuum dat in prima quidem facie sua videtur dare, revera autem dat non sua sed alterius tollit. Nam videtur quidem necessitati subvenire, revera autem in maiorem mittit necessitatem. De uno vinculo solvit et multis vinculis alligat. Et non propter iusticiam dat sed propter lucrum. Similis est enim pecunia usuraria aspidis morsui. Sicud enim qui ab aspide percutitur, quasi delectatus vadit in sompnum et sic per suavitatem soporis moritur. Sic et qui accipit sub usuris pro tempore delectatur quasi qui beneficium accipit et sic per suavitatem beneficii quod non sentit captivus efficitur (= beneficii non sentit quomodo captivus efficitur). Nam sicut venenum aspidis latenter per omnia membra discurrit et corrumpit, sic et usura per totas facultates eius discurrit et convertit eas in debitum. Sicut enim fermentum modicum quod mittitur in multam farinam totam confeccionem illam corrumpit et facit illam totum fermentum: sic cum usura alicuius in domo incurrerit (= corrumpit et trahit illam et facit illam totam fermentum; sic cum usura in domum alicuius intraverit), totam substantiam (= + eius) ad se trahit et convertit in debitum. Hec Crisostomus. Unde secundum Raymundus (etc.) ».

Il testo dello Pseudo Crisostomo che occupa quasi tutto il f. 58 v del Ms. 208 si conclude al f. 59 r con questa amara constatazione: « Enaysi lusura cum ilh sere intra enla maison dalcun atray e coneurtis tota la substancia de ley asi ».

Pseudo Crisostomo e usura entrano, nel bagaglio culturale e polemico dei Maestri Valdesi, come vien dimostrato dal Ms. 263 di Dublino (ex C 5 26): vi si trova infatti un piccolo trattato sull'Usura, che mi riprometto di presentare presto su questo Bollettino, che può essere una elaborazione di un'opera maggiore (come ad esempio il *De usuris* di Nicola di Cerruc) con la metodica eliminazione di riferimenti canonisti, con conclusioni del tipo radicale ussita. E ci leggiamo in sintesi la citazione dello Pseudo Crisostomo contro l'usura, co-

(82) Ed. Basilea, II, p. 823.

me in Nicola di Cerruc, come nei Comandamenti del Ms. 208 di Ginevra, ma in valdese evidentemente di altra zona, leggermente differenziato.

In questo stesso valdese è poi la traduzione dell'*Opus imperfectum in Matthaeum* (le letture preferite dei Maestri ussiti indirizzano le scelte dei Maestri delle Valli): essa si trova nel Ms. 261 di Dublino (ex C 5 21). Non si segue la forma dell'*Opus imperfectum* diviso in Omelie, ma si scelgono i testi a commento dei Capitoli del Vangelo di Matteo presentati in unità separate. Mancano le Omelie XXI-XXXI (a commento dei capitoli XVIII-XIII), oltre a ogni riferimento ai capitoli XIV-XVIII che già non esistono nell'opera originaria (anche in due codici dell'Università di Praga che portano le trascrizioni dell'*Opus imperfectum*, il IV B 19 del sec. XIV e il V E 23 del sec. XV sono saltate le omelie che riguardano i capitoli VIII-XIX di Matteo).

L'insistenza sulla condanna dell'usura è comunque veramente notevole nei testi delle Valli, segno che l'insegnamento ussita è stato non solo ben accolto, ma aveva la sua importanza nella società valdese di allora. Non si tocca tuttavia il problema dell'usura intesa come eresia, e al f. 59 v del Ms. 208 si definisce eresia solo la bestemmia contro Dio e i Santi: « iurament e bestemias contra dio e li sant veuos heregia ».

La dottrina non era recente, e appare chiaramente nelle Clementine 5, 5, 1, citata da Nicola di Cerruc in un suo Sermone entrato nel *Querite primum regnum Dei* e nel *De Usuris:* « pertinaciter asserens exercere usuras non esse peccatum hereticus est (83). Bastava tuttavia il forte accento di recriminazione assunto dal Maestro Valdese, efficace eco di tutto quel grande e lungo lavorio di dottrine contro l'usura esposte tra l'altro in Hus, nel *Vyklad velki*, ai capitoli 57 e 58 sui Comandamenti, in Jacobello nel suo *De usura* edito da De Voogh in appendice al suo Jacobellus de Stribro (Lovanio 1972), in Nicola di Cerruc nel suo inedito *De Usuris* che sto preparando per un'edizione critica, senza dimenticare Matteo di Cracovia col suo inedito e liberale *De Contractibus* (il *De usuris* di Nicola è in parte un *De contractibus* in polemica con un anonimo difensore di vari tipi di contratti che il Maestro della Rosa Nera considera usura) (84).

---

(83) *Querite*, ed. cit., p. 38; De usuris, Ms. X D 10, f. 223 bis r. Sul problema vedasi Benjamin Nelson, *L'universalismo medievale e il duplice comandamento deuteronomico*, in *L'etica medievale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna 1974, pp. 47-68, tratto da B. Nelson, *Usura e cristianesimo* (1949), trad. Firenze 1967. Il Nelson ignora comunque tutta la documentazione sul problema assai ampio della letteratura del Riformismo boemo e dei Maestri di Cracovia (difetto comune a tutti gli « Occidentali » che han trattato dell'economia e finanza medievale).

(84) I testi della polemica di Nicola contro l'Anonimo collega ampiamente citato si leggono nel Ms. X D 10, dove è trascritta l'opera del Maestro, passim. Le opposizioni (seguite dalle soluzioni di Nicola) cominciano al f. 223 bis v: « ...minus bene quidam... in scriptis suis incipit sic ».

Anche se non ho ancora identificato l'*Anonimo Opponens* posso ricordare che i contratti « reempcionis » considerati illeciti (per sospetto di usura) da Nicola, sono ritenuti in sostanza leciti non solo dall'Anonimo, ma anche da tutta una tradizione

XIX. - Nel commento al settimo comandamento si condannano pure altre forme di peccato che profondamente turbano l'ordine sociale; come quelle di falsificatori di pesi e monete, di commercianti sofisticatori e truffatori, di giocatori e scommettitori che inducono

---

canonista che farà poi capo a Giacomo di Paradiso (di Jüterborg) (morto nel 1461. esimio rappresentante della scuola teologica, canonista e riformatrice della Polonina) il cui *Tractatus de Contractibus* è stato edito in *Textus et Studia* dell'Accademia Teologica Cattolica di Varsavia nel 1974 (pp. 98-129), da confrontare col *De contractu revenditionis et reemptionis* dello stesso Giacomo (Ms. Palat. 4225 di Vienna, f. 64). ispirato anche a Guglielmo di Fillastre (nel 1411 Cardinale con Francesco Zabarella. protettore della nazione polacca nella questione sostenuta al Concilio di Costanza contro l'Ordine Teutonico).

Se Nicola non poté utilizzare né Giacomo e nemmeno Guglielmo (era già morto quando apparvero le loro opere), certamente conobbe lo scritto di Matteo di Cracovia, peraltro non così aperto al nuovo spirito della vita sociale economica del tempo, come il Trattato di Giacomo.

La ricca letteratura e documentazione ussita filtra nel trattato valdese sui Comandamenti, anche se non ci sono richiami specifici. Va comunque ricordato che un lungo passo del *De contractibus* di Matteo di Cracovia è inserito nella elaborazione del Maestro Valdese.

Matteo di Cracovia De contractibus, Ms. 380 della Biblioteca Jagellonska di Cracovia, f. 19.	Ms. 208 di Ginevra. f. 59 r-v.
...mala que consistunt in ludo... quorum quidam novem computant.	Li 8 son li jogadors liqual scomonon liautre a iogar. Aquisti peccan mortalment en 7 manieras.
Primum est desiderium lucrandi, ecce cupiditas.	La prima est lo desirier dengannar. Veuos cubiticia laqual es reicz detuit limal.
Secundum voluntas prevalendi proximum; ecce rapina.	La secunda est la volunta de gagnar lo compagnon. Veuos la rapina.
Tercium est usura maxime pro periculo unius denarii per unum momentum velle habere secundum denarium.	La 3ª es usura non solament un an o un mes mas enaquel meseyme iorn.
Quartum est multiplex mendacium et verborum ociositas.	La 4ª es motas meczongias e uanas e occiosas parollas las quals se husan souent ali juoc.
Quintum est blasphemia.	La 5ª es jurament e blestemas contra dio e li sant veuos heregia.
Sextum est corrupcio aspicienciurn. Septimum est scandalum infirmorum.	La 6ª est lo mal exemple que se dona al proyme li qual sajostan a regardar li juoc e la mala costuma.
Octavum contemptus prohibicionum ecclesie.	(Omesso per evidenti ragioni di non osservanza delle leggi curiali sia nel testo ussita che in quello valdese).
Nonum est amissio temporis et omissio agendorum.	LLa 7ª es lo perdament del temp e lo laissament de tuit li ben li qual se porian far al seruiczi de dio e alasalu delarma e a utilita del proyme.

Matteo di Cracovia trae il frammento sul gioco (senza citare la fonte) dalla *Summa Confessorum* di Giovanni di Friburgo (ed. 1518. f. 157 v), morto nel 1374 che fece un ampio commento alla Summa di Raimondo di Penaforte (Matteo di Cracovia morì nel 1410). Tanto Matteo quanto il domenicano Giovanni di Friburgo fan parte

altri a scommesse e gioco. Di essi è evidente la colposa responsabilità e la serie di peccati in cui incorrono: desiderio di inganno e truffa; volontà di guadagnare alle spalle dei gonzi (che è rapina); usura che spazia non in un anno o in un mese, ma in un giorno; parole inutili e false; giuramenti e bestemmie (che sono eresia); cattivo esempio al prossimo; perdita di tempo in cose inutili o dannose. Chiude la serie dei peccatori il gruppo di coloro che si associano ai ladri e ai ricettatori.

Se ben leggiamo il testo valdese vediamo che è insistente il riferimento all'aspetto della giustizia sociale offesa dal furto: « in tre modi » (Ms. 203 f. 59 v) si manca al settimo comandamento: ingiusta acquisizione delle cose, mancato aiuto al prossimo e ingiusta distribuzione delle cose che uno si è procurato. E si conclude il capitolo con l'accenno (è un tema del Trattato *De usuris* di Nicola e di altri del tempo) a coloro che nascondono (accaparramento) il frumento per un certo spazio di tempo. Essi sono maledetti da Dio come coloro che tengono per sé la Parola di Dio invece di predicarla (e la Parola è nutrimento dell'anima): « Mas aquel que rescont es degne de la maledicion deli pobles, car el occi tantas armas quantas el nauria pogu saluar si el agues volgu despendere lo froment dela predicacion al seo temp e sere maudit da Dio » (Ms. 208, f. 60 r). Nel testo valdese è stata saltata evidentemente una frase di collegamento, dopo « froment », che doveva dare al frammento il senso da me indicato.

Nel commento all'ottavo Comandamento (Non dire falsa testimonianza) ancora sentiamo la presenza dell'insegnamento ussita. « Meczongia non es solament en falsas parollas, mas en obras enfeinctas, Car meczongia es dire si esser christian e far obras contrarias a Christ » (Ms. 208, f. 60 v). Il detto, con ciò che precede e segue nel testo valdese, è attribuito ad Ambrogio, mentre nella ***Expositio Decalogi*** in latino di Hus (85), a cui corrisponde l'inizio del commento valdese, esso è senza attribuzione: « Et sic non solum prohibetur mendacium, sed eciam omne oris nocumentum; et non solum mendacium, sed eciam opus fictum, per quod decipitur proximus, quia mendacium est christianum se dicere et opera Christi non facere ». C'è un'aperta assonanza fra i due testi.

XX. - Il dovere dell'amore per il prossimo che si manifesta con l'osservanza della giustizia sociale continua ad essere al centro dell'attenzione del Maestro valdese, anche nel commento del 9° e 10° Comandamento: il primo si riferisce al rispetto dei beni mobili (« li ben

---

della Biblioteca di Nicola di Cerruc (da Dresda) e possiamo pensare che il Maestro Valdese abbia avuto tra le mani un'opera perduta del Maestro della Rosa Nera (appunto Nicola), che nel suo *De usuris*, tra l'altro, non solo cita due volte Giovanni, ma attinge a larghe mani, anche dove non lo cita, al Lettore di Friburgo che egli chiama affettuosamente « frater ». *R. C.*

(85) Ed. Flajshans, Praga 1903, p. 35.

mouables ») del prossimo (moglie, servi, bue e asino), mentre il secondo invita al rispetto dei beni immobili (« las cosas non mouables ») del prossimo (campo, vigna, casa e prato) (Ms. 208, ff. 62 v - 64 r). Non è certo un pensiero molto evoluto, se la donna è dopo tutto ancora considerata un bene mobile, una proprietà del marito, e poco ha influito la concezione ussita della donna, considerata pari all'uomo (86). D'altra parte si usa un linguaggio che è biblico (Deut. V, 21).

Lasciamo le molte coincidenze e assonanze che è possibile trovare tra commento valdese al nono e decimo comandamento e il *Vyklad velki* o l'*Expositio Decalogi* di Hus: importante è che proponendo il dovere del rispetto di ciò che è del prossimo il Maestro o ussita o valdese coglie l'occasione per istruire sui veri scopi cristiani della proprietà e della ricchezza.

Ms. 208	*Expositio decalogi m. Jana Husi*
E iasiaczo quel deffenda specialment la sola cubiticia de li olh en autruj femina mas generalment el defent universalment tota cubiticia de mala volunta per lo regardament delas cosas stragnas...	(p. 40) Per hoc decimum preceptum explicite prohibetur solum concupiscencia oculorum, sed implicite prohibetur omnis cupiditas respectu rei alinenae.
Angustinus di: Aquilh que retenon las lor cosas auariciosament e non las deperton ali paures e alilor proyme en lor besogna non es autra cosa que retenir forczament las cosas del proyme o de li paures. Lo pan lo qual tu retenes es deli besognos e las vestimentas que tu reseruas son de li nu.	Quia (p. 40) secundum Augustinum non solum avarus est, qui rapit aliena, sed eciam qui cupide servat. Unde 12 a q. 9: non minoris est criminis habenti tollere, quam cum possis et habundas, indigentibus denegare. Esuriencium panis est, quem tu detines, nudorum vestimentum est, quod tu recludis...

Il passo di Agostino (87) è completato dalla citazione del *Decretum* (recte: Di. 47, c. 8; Friedberg I, 171-172) (88) che il Mae-

---

(86) Vedasi il divulgativo ma sempre interessante libretto: Anna Kolárová-Císarová, Zena v hnutí husitském, Praga 1915.

(87) Agostino, *Sermones de Scripturis* CVII, *P. L.* XXXVIII, 628.

(88) Nell'*Expositio Decalogi* si indica 12ª q. 9 che Flajshans in nota conferma aggiungendo « sensu solo citatum ». Tutto il passo di Ambrogio (Sermo LXXXI) riportato nel *Decretum* come canone VIII della Di. XLVII è da leggere, perché è stato accettato e riproposto dallo spirito comunitario dell'Ussitismo e del Valdismo: « Interdum etiam usurae arte nequissima ex ipso auro aurum nascitur. ...Sed ait: quid iniustum est, si cum aliena non invadam, propria diligentius servo? O inpudens dictu! Propria dicis? que? ex quibus reconditis in hunc mundum detulisti? Quando in hanc ingressus es lucem, quando de ventre matris existi, quibus quaeso facultatibus quibusque subsidiis stipatus ingressus est?... Proprium nemo dicat, quod est commune. plus quam sufficeret sumptum et violenter obtentum est ». E si giunge alla fine alla nostra citazione: « Neque enim minus est criminis habenti tollere, quam. cum possis et habundas, indigentibus denegare. Esaurientium panis est, quem tu detines; nudo-

stro valdese elabora con qualche libertà. Segue Agostino riportato anche nel *Decretum* (Friedberg I, 302) alla Di. 86, c. 21. « Donc pais lo morent de fam e si tu non lo paisses, tu las mort » (*Decretum:* Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paueris, occidisti). E ancora nel testo valdese (f. 63 v): « Car aqnel que ama las riqueczas, non penre fruc de lor » (89).

XXI. - Emerge evidente dal testo del Commento ai Comandamenti la coscienza cristiano-cattolica dei Maestri valdesi. Questi tenaci assertori del vuoto di valore di tutto ciò che è diritto canonico, di tutto ciò che è nel suo insieme tradizione, ci introducono a una esposizione che dimentica l'originario inno alla povertà (pur così vivo anche nel *Decretum*), per istruirci, seguendo le più radicali istanze di ispirazione ussita (e di qui il Taborismo sociale e la rivolta di Paesana) sul dovere della giusta distrbiuzione dei beni « segon li canoni e doctors » (Ms. 208, f. 41 v). Dopo tutto (e ancora lo leggiamo nel *Decretum*, fonte eccellente di eresia, se vogliamo) ai laici è lecito possedere i beni temporali, ma solo per l'uso (Ca. XII, q. I, c. VII; Friedberg I, 678).

Ai Maestri boemi piacque questa verità, come del resto già prima a Wyclif che nel *De Dominio Civili* (90) dice che Dio concede i beni solo per uso e mai perché se ne abusi. La prospettiva cristiana dell'uso dei beni temporali rende implicita nell'idea di giustizia sociale anche il ritorno alla condizione di vita in povertà (vivere come se non si possedesse nulla) in una società retta dal sistema economico dell'Umanesimo e del Rinascimento, civilmente impegnata alla buona amministrazione delle cose.

XXII. - L'insurrezione valdese di Paesana ha offerto l'occasione per un tentativo di spiegazione dell sue motivazioni che han ra-

rum indumentum est, quod tu recludis; ... ». La citazione di Hus non è ad sensum, come ha inventato Flajshans.

(89) L'invito a rifocillare il morente di fame è attribuito nel *Decretum* ad Ambrogio (non ad Agostino come nel testo valdese e ussita), ma Fierdberg avverte nella nota che si tratta del Milleloquium (elaborazione di detti di Ambrogio) di Bartolomeo Urbinate, lo stesso che finì il Milleloquium (dalle opere di Agostino e dello Pseudo Agostino) di Agostino Trionfo: all'origine dell'errore dello scrittore ussita, dal quale traduce il Maestro valdese, è forse il fatto che ci fu un riferimento a un Milleloquium, e per la letteratura ussita il Milleloquium conosciuto e citato era soprattutto quello agostiniano.

Nel Ms. 208 la trattazione del decimo comandamento, sul tema della concupiscenza, che segue ai passi citati (ff. 63 v - 64 v), corrisponde ancora in parte all'*Expositio Decalogi* di Hus (cfr. frammento a p. 41: « Concupiscencia carnis est sicut aqua fluens etc. » collazionato col testo valdese, dove però si cita Ps. 1,4 al posto di Job XXXI, 12 (l'*Expositio decalogi* è solo una traccia che dal testo valdese porta a un anonimo testo ussita di commento ai Comandamenti, forse perduto).

(90) *De Civili Dominio*, I, p. 45.

dici nel messaggio taborita e anche nelle stesse dottrine valdesi della non violenza, stimolanti inviti alla conquista di una concreta giustizia sociale. Mi sono limitato all'esame di alcuni punti dei Comandamenti del M. 208, che vanno aggiunti alla serie dei testi vladesi di origine ussita (91), sufficienti a dimostrare che non si tratta di semplice volgarizzazione di dottrine molto complesse: c'è quella che all'inizio indicavo come ostinata ricerca del vero significato della parola della Scrittura, che non apre la strada alla libera personale interpretazione del testo sacro, si oppone anzi a ogni tipo di eresia ideologica che impugna l'autentico significato della Sacra Scrittura e nelle sue parole ricerca sostegno e riferimento per difendere la sua ostinatezza, per confermarsi nella depravazione della sua mente (secondo la definizione di eresia nella Glossa ordinaria a Tito III, 10) (92). Nicola di Cerruc (conosciuto dai Valdesi che ne tradussero *De quadruplici misione* e ne conobbero il *De purgatorio*) ricordava nel suo *De usuris* (Ms. X D 10, f. 223 bis r): « ...non tantum verba, quam mens verborum est amplectenda » (dal Libro *Sexti Decret.* I, 6, 33; Friedberg II, 964, dove però il passo non si trova).

Ma non si tratta di un'opposizione solo ideologica: la verità è prassi, come è prassi l'eresia (e l'implicazione di un'azione rivoluzionaria è in tutto il messaggio cristiano ussita e valdese): « ...et heresiarche pocius dici merentur omnes, pertinaciter fideles Cristi verbo facto aut scripto ab huiusmodi ewangelica veritate et ab apostolorum ceterorumque fidelium primitive ecclesie praxi sive practica retrahentes sive impedientes », dice Nicola in un Sermone raccolto nel *Querite primum regnum Dei* (93). Ma è nelle Tabule che egli dà la più ampia spiegazione di cosa sia eresia offrendoci il senso totale della verità ussita e valdese (94), nel riferimento costante alla prassi (sopra abbiamo letto che « mendacium est christianum se dicere et opera Christi non facere):

« Quinta tabula. In medio monitur equus niger et unus habens stateram in manu et ibi ponitur ista scriptura: Ecce equus niger et qui sedebat super eum habebat stateram in manu sua Apok. VI (Apoc. VI: 5). Glosa: Statera est scriptura quia sicut per stateram cognoscitur quanti ponderis sit spiritus. Sancti enim doctores habent scienciam a scriptura, quia humiliter se subiciunt scripture, sensum suum illi coaptantes. Sed heretici habent scienciam in manu sua. quia quasi doctores illam suo sensui coaptant.

Quicumque igitur aliter scripturam intelligit quam sensus spi-

---

(91) Cfr. mio *L'Ussitismo Piemontese*. « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », 1971. p. 49.

(92) Per la definizione di « Heresia » cfr. He. Grundman già cit., in Capitani. già cit.. p. 34. Come per il problema dell'usura anche sulla questione del significato medioevale di eresia non si tiene conto della tematica del Riformismo boemo, dove si sottolinea la componente della prassi non conforme al Vangelo nella definizione di ciò che sia eretico (oltre che della deviazione ideologica ostinata).

(93) *Querite*, ed. cit., p. 40.

(94) *Tabule*, ed. Kaminski, cit., p. 47.

ritus sancti flagitat, a quo scripta est, hereticus appellari potest. Et in hanc insipienciam cadunt qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impendiuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt, et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt ».

Romolo Cegna

---

(95) Kaminski annota la glossa col « non inventum ». Essa non è reperibile nemmeno nell'*Opus arduum*, che Nicola non cita mai, almeno per quanto mi risulta. L'*Opus arduum valde* fu scritto in carcere nel 1390 da uno sconosciuto discepolo di Wyclif ed ebbe una straordinaria diffusione nelle terre boeme, da dove provengono i pochi Codici che ora lo conservano fuori della Cecoslovacchia (cfr. F. M. Bartos, *Lollardsky a husitsky vyklad Apokalypsy*, in « Reformmacní Sborník », VI, 1937, pp. 112-114). Nella trascrizione del Ms. V E 3 della Biblioteca Universitaria di Praga, ai ff. 56 v-57 r, si legge: « Et ecce equus niger: status est hereticorum fidem catholicam profitencium, et sic propoter istam apparenciam / difficilius erat Katholicis conflictum superare quam apertam priorem persecucionem... Dicitur autem status iste hereticorum equs niger quia obtenebrositas nigredine et caligine erroris et ignorancie. Et qui sedebat super eum princeps aliquid hereticorum habebat stateram in manu sua qua pro voluntate sua laborabat scripturam sanctam non imitando vestigia piorum doctorum ecclesie sed in reprobum sensum dtus (sic) eam heretice interpretando... ».

Nicola riporta una glossa che fondamentalmente è allineata col commento dell'*Opus arduum valde*, soprattutto nella interpretazione del simbolo della bilancia che sarebbe la Sacra Scrittura (per Nicola da Lira, che Nicola di Cerruc spesso segue, la bilancia è semplicemente la divina giustizia, e il cavallo nero sarebbe l'esercito romano).

In parte (la cosa è sfuggita a Kaminski) la glossa è reperibile nel *Decretum* (Ca. XXIV, q. III, cc. 27 e 30; Friedberg I, 997-998) a chiarimento del significato di eresia, e Nicola vi ricorre nella *Replica al Rettore delle Scuole di Korbach* (Ms. D 118 della Biblioteca Capitolare di Praga, ora della Presidenza della Repubblica, f. 4 v); nel *Sermo ad Clerum*, Ms. IV G 15 della Biblioteca Universitaria di Praga, f. 154 r; nel *Super Pater Noster*, Ms. IV G 15, f. 80 v: nel *De usuris*, Ms. X D 10, f. 223 bis r.

Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano

L'opera di Giulio da Milano (1) più frequentemente citata dagli studiosi è la *Esortatione al martirio* dell'anno 1552 (2). Però gli studiosi sono anche consapevoli che non si tratta di una prima edizione, ma di un'edizione riveduta ed ampliata (3). La prima edizione si riteneva perduta oppure introvabile, ma per fortuna non è così: qualche tempo fa ne ho trovato una copia a Vienna con il titolo: *Esortatione alli dispersi per Italia di Giulio da Milano. Stampata in Trento,*

(1) Giulio da Milano nacque — da quanto si può dedurre da una notizia del Campell (ca. 1510-ca. 1582) — a metà dell'anno 1504 (o poco più tardi) e morì nel maggio del 1581 all'età di 76 anni. Cfr.: *Ulrici Campelli Raetiae alpestris topographica descriptio*, a cura di C. J. Kind, (« Quellen zur Schweizer Geschichte », VII), Basel, 1884, p. 422:

> Caeterum hodie ibi [Tirani] coluntur religiones, pontifica et evangelica, ut passim eius regionis, quarum huic jam multis annis praeest primus eius quoad homines institutor, Julius Mediolanensis, praeclare admodum eruditionis atque spectatae pietatis simul et morum integritatis vir, et imprimis insigni quadam naturali facundia praeditus, nunc (ferme senio confectus, ut qui dum haec exaramus [all'inizio del 1573] jam implevit annum 68) qui postea feliciter fato functus, anno Domini 1581, mense majo, quum jam vitae suae attigisset annum septuagesimum septimum, Tirani in eadem sua ecclesia, non sine eius publico luctu, honorifice tumulatus.

La parte in parentesi manca nel testo del Kind; e la parte da *qui postea* in poi è un'aggiunta posteriore del Campell al ms., cfr.: T. Schiess, *Nachträge zu Campell*, in « Anzeiger *für Schweizerische Geschichte* ». N. F. 30 (1899), p. 201. Sulla vita del Campell e la datazione della sua opera si veda l'introduzione a *Ulrici Campelli Historia Raetica*, a cura di P. Plattner, II, (« Quellen zu Schweizer Geschichte », IX), Basel 1890 e *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, a cura di T. Schiess, III, (« Quellen zu Schweizer Geschichte », XXV), Basel, 1906, pp. XII-XIX. La data della morte di G. d. M. conferma anche il Truog che ha spogliato i registri dei predicanti delle Tre Leghe: J. R. Truog, *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenlanden*, Chur, 1935, pp. 249, 269.

(2) ESORTA/TIONE AL MARTI-/rio, di Giulio da Milano, ri/veduta, & ampliata. / Vi sono aggionte molte cose neces-/sarie di sapere à nostri tempi, come / vederai ne'l voltar de'l foglio. / [...], s.l., 1552, pp. 156.

(3) Altre indicazioni che si tratti di una seconda edizione si trovano, oltre che sul frontespizio, nel titolo del trattatello *Epistola à li farisei* (p. 2) e nella lettera dedicatoria (p. 4).

1549 (4). Il luogo indicato di stampa è senz'altro finto e va inteso come polemica contro il Concilio di Trento, perché stampatori non esistevano ancora in quei tempi a Trento (5). Questa stessa polemica contro l'*Interim* del Concilio di Trento (6) non viene solo espressa nell'*Epistola a li farisei* contenuta nelle due edizioni dell'*Esortatione*, ma anche nella risposta al *Catalogo* di Giovanni della Casa fatta dal Vergerio, opera sempre del 1549 (7).

La data di stampa di questa prima *Esortatione*, cioè 1549, è tuttavia autentica: nella già menzionata *Epistola à li farisei*, Giulio da Milano accenna al commento del Vergerio con le parole « come ben vi risponde il pio Vergerio » (8). E siccome la risposta del Vergerio è del 3 luglio 1549 (9), possiamo dedurne che questa edizione della *Esortatione* fu compilata nella seconda metà del 1549.

Rimane ancora da chiarire presso quale tipografia l'opera di Giulio da Milano fu stampata: già riguardo all'*Esortatione* del 1552 e all'opera citata del Vergerio, diversi studiosi negli ultimi tempi (10) hanno congetturato che Dolfino Landolfi (11) di Poschiavo, paese dove anche Giulio da Milano fu pastore dal 1547 al 1578, fosse stato il

---

(4) ESORTA-/TIONE ALLI / DISPERSI PER ITALIA, / DI GIULIO DA / MILANO. / VIE AGGIONTA UNA MEDI/tatione sopra del Pater noster. / [...] / Stampata in Trento, M.DXLIX., cc. 16 n.n.

(5) Si consultino le varie pubblicazioni in questo campo: C. De Frede, *La stampa nel Cinquecento e la diffusione della Riforma in Italia*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », n.s., XIII (1964); Idem, *Per la storia della stampa nel Cinquecento in rapporto con la diffusione della Riforma in Italia*, in « Gutenberg Jahrbuch », XXXIX (1964); Idem, *Tipografi, editori, librai italiani del Cinquecento coinvolti in Processi di eresia*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XIII (1969); G. Fumagalli, *Lexicon typographicum Italiae*, Firenze, 1905; cfr. anche gli elenchi dei luoghi di stampa e dei tipographi nei cataloghi del British Museum e delle Cambridge Libraries.

(6) Sulle polemiche contro l'*Interim:* H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg/Basel/Wien, 1970, III, pp. 197-215.

(7) *Il Catalogo de libri, li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIIII sono stati condannati et scommunicati per heretici, da M. Giovan Della Casa legato di Venetia et d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio, et discorso del Vergerio*, s.n.t. [ma: Poschiavo, Landolfi, 1549].

(8) *Esortatione, 1549*, cit., c. 15r. Alla possibilità di datare con questa indicazione una prima edizione accennava già U. Rozzo, *Sugli scritti di Giulio da Milano*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 134 (1973), p. 84. Le altre congetture qui date da Rozzo confermano anche che il 1549 fu l'anno di stampa dell'opera.

(9) *Catalogo*, cit., data della lettera dedicatoria. Sul possibile valore polemico di questa data cfr. Rozzo, *op. cit.*, p. 73.

(10) Per il *Catalogo:* Rozzo, *op. cit.*, p. 74; G. Bonnant, *Les index prohibitifs et expurgatoires contrefaits par des Protestants au XVIe et au XVIIe siècle*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXI (1969), pp. 622-623; A. Rotondò. *La censura ecclesiastica e la cultura*, in « Storia d'Italia », V, « I documenti », II, Torino, 1973, p. 1402, n. 2; R. Bornatico, *L'arte tipografica nelle Tre Leghe (1549-1803)*, Chur, 1971, p. 38. Per l'*Esortatione. 1552:* Rozzo, *op. cit.*, pp. 74, 83; Bornatico, *op. cit.*, p. 39.

(11) Sulla tipografia Landolfi: R. Bornatico, *op. cit.*, pp. 37-49. Ne sta per uscire una nuova edizione riveduta. Idem e H. Streiiler, *Die Buchdruckerkunst in den Drei Bünden*, Chur, 1971, pp. 2-38; *Mostra del libro Grigione dal XVI al XVII secolo nei suoi rapporti con l'Italia*, Catalogo della mostra bibliografica 22.10.-2.11.1969 a cura di R. Bornatico, Milano, 1969, pp. 15-16, 21-23; Idem, *Das Bibliothekswesen*

tipografo. I criteri lì addotti valgono anche per l'*Esortatione* del 1549, poiché i caratteri tipografici delle due edizioni sono identici (12).

Se confrontiamo ora il contenuto delle due edizioni, possiamo elencare tre vari gruppi di trattatelli:

a) i trattatelli ampliati nella seconda edizione:
— *Esortatione al martirio.* (L'ampliamento consiste in maggior parte nella verifica del ragionamento con fatti concreti, cioè con i casi di martirio di Fannino da Faenza, Domenico Cabianca da Bassano, Galeazzo da Trezzo ed altri casi nel tempo intercorso fra le due edizioni).
— *Epistola à li farisei.* (L'ampliamento consiste qui invece soprattutto nell'elaborazione retorica della polemica).

b) i trattatelli che non figurano nella prima edizione:
— lettera dedicatoria ai cristiani lettori.

---

in Graubünden, in « LIBRARIUM - Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft », XVIII (1975), pp. 10 sgg. Nell'Archivio di Stato di Venezia, *S. Uffizio*, b. 8, fasc. 21, *Processi iniziati a Brescia*, cc. nn., ho potuto consultare una lettera di denuncia di un p. Patrizi Fracasso del 22 di aprile 1550 che ci rivela il rapporto tra Giulio da Milano e Dolfin Landolfi e la diffusione dei suoi libri in Italia:

> [...] Maestro Dolphino, stampador, qual stampa in Poschiavo, paese di Grisoni, et manda quelli suoi libri qua in Italia per il Laco de Ise. Et gionti in Ise poi li mandano dove gli piace, a Mantua, Bressa et Verona et Venetia et altri simili luogii. Et lui sie Capo di Luterani in quelli paesi. Et questi libri li metteno in balle et barilli et altre loro marcantie. Delle altre tristicie suoe longo saria il narare. Come in far baptizare contro l'ordine della S. giesa alla loro nova inventiva per mane di quello maestro Jullio Heremittano qual fugite di prigione qua in Venetia. Et far ruinar monasterjo et giesia. Dove saria opera di pietade et summa caritade in far ritrovar quelli suoi libri. Et anchor lui quando vene in Ise overo in Bressa a comprare carta da stampare quelli libri. Et remediare a tanto scandalo et ruina di poveri simplici christiani. Et il meggio a far questa opera saria bono maestro Zanetto stampadore qual sta qua in Venetia nella Corte della Regina apresso Santo Julliano. Il qual altre volte fu conduto dal ditto maestro Dolphino nel logo predetto di Poschiavo con pretexto di vollere stampare il statuto della Voltolina. Et poi condutto gli, mutò proposito. Et feceli solo stampare le littere et piombi per le stampe. Et così non vollendo esso maestro Zanetto stampare quelli suoi libri, se partite con promissione di esso maestro Dolphino che in Bressa gli mandaria la satisfatione suoa secondo li loro conti fatti. Et anchor non gli have mandato. Onde sotto quella umbra per il mag.co podestà di Bressa si potria fargie retinere in Ise quelle suoe robbe, accio lui venisse a destrigarse. Et similmente quando havesse comprato carta per stampare fargiela retenere per il detto maestro Zanetto accio non la potesse mandare a Poschiavo. Et lui constretto vegneria a destrigarla. Et cosi se haveria nelle mani. Et per essere il tempo poi pascha et il mese di Aprille dove lui è solito venire a Ise per carta et condur libri al modo predetto: non saria da ritardare in longo anzi solicitare per haverlo nelle mani. [...]

Seguono interessanti indicazioni sul comportamento e sul culto dei luterani a Venezia e soprattutto nel Castello di Oderzo. Nella busta c'è anche un « Costituto di certo Antonio Moretto che teneva in deposito libri prohibiti che venivano dalla Svizzera mandati da Dolfin Landolfo ». (20 ottobre 1550).

(12) Dott. R. Bornatico, Direttore della Biblioteca Cantonale di Coira e studioso della tipografia delle Tre Leghe, ci ha confermato, in base ad un ingrandimento della copia a lui sottoposta, che l'*Esortatione* del 1549 potrebbe essere uscita dalla tipografia di Landolfi.

— *Se al christiano è lecito fuggire la persecutione per causa de la fede* (13).
— *La passione (La vita e la morte) di Fanino martire.* (Con una lettera dedicatoria).
— *Epistola contra gl'Anabatisti, scritta à una sorella in Italia.*
— *Giulio servo di Giesu Christo à li christiani lettori.* (Continuazione della polemica contro gli anabattisti).
— *In laude di Fanino Martire.* (Sonetto).

c) un trattatello rimasto immutato:
— *Una pia meditatione sopra de'l Pater noster* (14).

Dell'*Esortatione al martirio* esistono tre edizioni francesi, del 1556, del 1559 e del 1560 (15). Consultati questi tre esemplari, devo rettificare due false opinioni finora sostenute: *a*) si tratta di tre traduzioni identiche del primo trattatello *Esortatione al martirio* le quali non riportano il testo del 1552 ma quello della prima edizione del 1549; *b*) non esiste una prefazione di Calvino a quelle traduzioni (16), ma questa appartiene al trattatello seguente: *Example notable de desespoir en un certain Italien, nommé Françiois Spera* (17) e viene anche riportata nel *Corpus Reformatorum* (18).

---

(13) Qui aveva ragione il Comba che riteneva questo tema l'ampiamento essenziale della seconda *Esortatione:* E. Comba, *I nostri protestanti*, II, Firenze, 1897, pp. 173-174.

(14) Qu non è il caso, per mancanza di spazio, di interpretare la differenza delle due *Esortationi* sullo sfondo della storia della Riforma in Italia.

(15) *Exhortation au martyre, assavoir, à constamment mourir pour le tesmoignage de la verité de l'Evangille.* [...]. (Gnève), Jacques Poullain, 1555. (Questa edizione finora sconosciuta ho trovato a Vienna, Oesterr. Nat. Bibl.). IDEM (Genève), Par Jacques Berthet, 1559. (Strasburgo, Bibl. Nat.). - *Exhortation au martyre par laquelle les fideles sont admonnestez à costamment mourir pour le tesmoignage de la verité de l'Evangile.* [...]. (Genève), Par Jean de Laon, M.D.L.X. (Ginevra, Bibl. Univ.). Oltre all'esemplare conosciuto della seconda edizione dell'*Esortatione* a Zurigo, esiste ancora un esemplare nella Bodleian Library di Oxford e un esemplare che ho trovato nella Provinzialbibl. di Amberg (Germania).

(16) Queste opinioni derivano da un'indicazione equivoca di P. Chaix, A. Dufour, G. Moekli, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, nov. éd. revue et augmentée par G. Moekli, Genève, 1966, pp. 39, 43, e figurano anche in Rozzo, *op. cit.*, p. 84.

(17) L'originale di questa traduzione è: *Exemplum memorabile desperationis in Franc. Spera, Henrico Scoto autore.* (i.e. Henry Scriniger) e si trova in una raccolta di trattatelli curata dal Vergerio:

> *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta: cum clariss. virorum Praefationibus, Caelii S. C. et Jo Calvini et Petri Pauli Vergerii Apologia: in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borhai de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, iudicium.* Basileae, 1549.

Quest'opera contiene già la prefazione di Calvino in latino e inoltre ebbe due ulteriori edizioni nel 1550 e 1558 ed una traduzione italiana nel 1551. Anche Giulio da Milano accenna già nell'*Esortatione* del 1549 al caso di Francesoe Spiera (c. 6v): « Specchiatevi nel severo giudicio di quello rinegatore di Padoua morto disperato ».

(18) Calvini, *Opera*, IX, in « Corpus Reformatorum », XXXVII, coll. 1209-1222.

Prima di continuare con le nuove opere di Giulio da Milano, vogliamo ancora soffermarci un po' sulle sue *Prediche* (19). Né la prima parte di queste è stata pubblicata a Venezia presso la tipografia dei Brucioli, né la seconda parte è uscita presso Landolfi a Poschiavo; ma secondo una testimonianza finora non consultata da altri, possiamo stabilire il luogo di stampa ed i *termini* cronologici delle due parti delle *Prediche*. La notizia è di Corrado Gesner, riformatore, naturalista e filologo contemporaneo di Giulio da Milano: « Julius quidam Mediolanensem scripsit quadragesimale sive sermonum partes duas, Italice, excusas Basileae intra biennium proximum » (20). Quindi il Gesner ci propone come *terminus a quo* per la stampa della prima parte delle *Prediche* l'inizio dell'anno 1547 (20a), tempo in cui Giulio da Milano si trovava già in Vicosoprano nei Grigioni (21). Perciò non aveva più bisogno di servirsi di una tipografia veneziana. Inoltre il Brucioli ci sembra esser stato troppo cauto e tiepido per far uscire in questo periodo un'opera di un « apostata » fuggitivo sotto il pieno titolo e nome dello stesso (22). Quanto alla seconda parte delle *Prediche* di Giulio da Milano il *terminus ante quem* della stampa si stabilisce — sempre sulla base della notizia del Gesner — per la fine del 1548 o l'inizio dell'anno 1549. E secondo un'affermazione del Dott. Bornatico, la tipografia Landolfi a questo tempo non era ancora in grado di stampare un'opera di *Prediche* così voluminosa di quasi 650

(19) Giulio da Milano pubblicò le sue prediche quadragesimali tenute in S. Cassian a Venezia nel 1541 qualche anno dopo la sua fuga dal carcere. La seconda parte ci è rimasta ma senza indicazioni di luogo e data di stampa. Il ritrovamento della prima parte viene ancora auspicata. Per le date bibliografiche e per gli aspetti diversi da qui svolti si veda Rozzo, *op. cit.*, pp. 74-79.

(20) C. Gesner, *Partitiones theologicae Pandectarum universalium Conradi Gesneri liber ulimus*, Tiguri, 1549, c. 30r. La lettera dedicatoria è del febbraio del 1549. Cfr. anche: *Appendix primi tomi bibliothecae Conradi Gesneri et Jos. Simleri*, Tiguri, 1555, c. 74v, oppure *Epitome bibliothecae C.G.*, Tiguri, 1555, c. 115r, oppure *Bibliotheca instituta et collecta primum a C.G.* (...), Tiguri, 1574, o ... *jam vero postremo amplificata per J. Frisium*, Tiguri, 1583, con il testo: « Julius Mediolanensis, edidit sermones Italicos, quos quadragesimales vocat, impressos Basileae ». La prima edizione della *Bibliotheca universalis* di C. G., Tiguri, 1545, non contiene ancora la voce « Julius Mediolanensis ».

(20a) Il *terminus ante quem* è ugualmente l'inizio del 1547, allorché il medico di Casalmaggiore Pietro Bresciani, che aveva precedentemente letto le *Prediche*, venne arrestato. Rozzo, *cit.*, p. 75 Cfr. l'inventario dei libri sequestrati a Francesco Stella nel 1549, *ibidem*.

(21) Alcuni suppongono che Giulio da Milano si fosse trovato prima del 1547 a Vettano (Engadina inferiore), cfr.: F. Peer, *L'église de Rhétie au XVIme et XVIIme siècles*, Genève, 1888, pp. 51-54. Questa congettura si basa su: Campell, *Historia Raetica*, II, cit. pp. 275-276. Cfr. anche: P.D.R. De Porta, *Dissertatio historico-ecclesiastica de Ecclesiae Vettonii in inferiori Oengadina reformatione, ministro et fatis ex documentis authenticis deducta*, Curiae, 1785. Ma nel registro del Truog, *op. cit.*, p. 71, non figura Giulio da Milano sotto la voce « Fetan ».

(22) Per il carattere del Brucioli si veda: G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, Firenze 1940. Il titolo della prima parte dele *Prediche* è, secondo F. Argelati, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, Mediolani, 1745, I, 2. col. 753: « La prima parte delle Prediche del Rev. Maestro Giulio da Milano dell'Ordine di S. Agostino, predicate nella Città di Venezia nel Tempio di S. Cassiano del MDXLI ».

pagine (23). Dobbiamo quindi per forza ricorrere alle testimonianze del Gesner che ci indica Basilea come luogo di stampa delle due parti delle *Prediche* (24).

Passiamo ora ad un'altra nuova opera di Giulio da Milano, anch'essa finora sconosciuta agli studiosi della Riforma in Italia. Si tratta di un opuscolo uscito sotto lo pseudonimo Hieronymo Savonese. L'identicità di questo pseudonimo con Giulio da Milano proclamava già il Vergerio nel citato *Commento*: « ...et in questo istesso Catalogo vi è tra gli altri il nome di Girolamo Savonese, il quale è finto. Messer Giulio da Melano essendo nella casone, o prigione di San Gio. Bragola in Vinetia fece quel libricino et quelle lettere così ardenti, vedete se egli temeva la crudeltà de Farisei, che lo haveano nelle mani » (25). La presentata descrizione di quest'opera è già abbastanza esatta; ma il titolo preciso è: *Opere christiane e catholiche di Messer Hieronymo Savonese* (...) (26). L'opuscolo contiene veramente sei « epistole » di vario argomento le quali presentano nella datazione un itinerario: « di Milano a li 24 di Aprile, nel '42 — di Verona a li 10 di Agosto, nel '42 — da Napoli a li 20 di Ottobre nel '42 — da Bologna a li 12 di Dicembre nel '42 — di Roma a li 13 di Febraro nel '43 — di Mantova a li 20 Marzo nel '43 ». Come *impressum* ci viene indicato « In Ginevra per Lorenzo Merlino e fratelli nel 1543 a li 22 di Novembre stampata ».

Queste indicazioni ci metterebbero nella difficoltà di identificare Giulio da Milano come autore di questo libro, dal momento che lui durante tutto questo periodo (fino alla metà del febbraio 1543) si tro-

---

(23) La prima opera più voluminosa uscì dai torchi del Landolfi nel 1549 in occasione del riconoscimento ufficiale della sua tipografia il 22 gennaio 1549: « Li Statuti di Valtellina (...) », pp. 238. Cfr. R. Bornatico, *L'arte tipografica*, cit., p. 37. Alle possibilità limitate del Landolfi per stampar libri accenna anche la lettera in nota 11. Neanche i caratteri tipografici e le lettere silografiche della seconda parte delle *Prediche* corrispondono a quelli della *Esortatione*.

(24) Anche l'Argelati, *loc. cit.*, giudicò sulla prima parte delle *Prediche* « ...nec locum, nec Impressoris nomen inspicere datum est, videtur tamen Basileae impressum fuisse... ». Il cenno alle *Prediche* in F. Picinelli, *Ateneo dei letterati milanesi*, Milano, 1670, p. 345, si basa sull'indicazione del Gesner, *Bibliotheca instituta*, loc. cit. Non abbiamo ancora potuto confrontare i caratteri tipografici della seconda parte delle *Prediche* con altre stampe fatte a Basilea in questo periodo.

Esiste una traduzione inglese della 36ª predica della seconda parte delle *Prediche* (Londra, Lambeth Palace Lib.): Of the Christian Sabboth, a godlye treatise of mayster Julius of Milayne, translated into. English by Thomas Langley, (London, William Reddell, 1552). C'è oltre alla traduzione inglese della 44ª predica citata da Rozzo, *op. cit.*, p. 79, un'altra versione: The xliiii Sermon of M. Giulio of Milane, touchyng the Lordes Supper (...), Imprinted at London by Rycharde Jugge, s. a. (Il nostro esemplare è una copia della University Microfilms. Ann Arbor, Mich.).

(25) *Il Catalogo*, cit., c. 20 v.

(26) OPERE CHRISTIANE, E CATHO/LICHE DI MESSER HIERO-/NYMO SAVONESE, / A GLORIA D'IDDIO. / ET UTILITA / DE CHRI/STIANI / STAMPATE. / (In fine:) In Ginevra per Lorenzo Merlino e Fratelli. Nel MD. XXXXIII, a li XXII di Novembre Stampata. (Vienna, Oesterr. Nat. Bibl). Cfr. anche il catalogo dei libri sequestrati a F. Stella. Rozzo, *cit.*, p. 79.

vava in prigione a Venezia, se non ci fossero accenni di grande importanza nel testo. Qui ne diamo un esempio:

(...) parlerò di me stesso, perché nel mio scrivere volentieri uso le proprie esperientie, io già sono molti mesi, che ho sopportato questo carcere, e prima che 'l Signore mi facesse entrare, sapevo molto ben persuadere a ciascuno, che per questi mezzi ci conveniva andare al Padre eterno, come ha fato il Redentor nostro, riscaldavo gli animi, e raccendevo i cuori de le persone, le esortavo a tolerar con ogni patientia la croce, di modo, che se mi havesse udito, mi hareste tenuto un gran guerriere, e un valoroso Capitano, dipoi io cascai a terra, quando fui apena tocco da la mano del Signore, e per confusione de la mia carne, dico, che in quei primi giorni portai la croce di Simon Cireno, ma il Signore, il quale già mi haveva separato dal corpo de la propria madre persuaso di honore, e non di ignominia, non mi ha abbandonato, né lasciato perire, benché fingesse di non guardarmi. Perciò che con un modo, ch'io nol so scrivere, raddolcì la mia volontà, e mi parve la croce, che già tanto tempo mi era noiosa, un sommo contento, et una meravigliosa dolcezza, perché divenuto una nuova creatura, si dilongarono da me tutte le cose vecchie, e la carcere già tanto spaventevole, mi parve un bel pallazzo. (...) E però ne lo avenire io sarò più utile ne la Chiesa di ministrare il verbo di Dio, con migliore spirito, con più ardente fervore, con maggior prudentia e carità, che non ho fatto nel passato. (...) ecc.(27).

L'« autobiografia » citata non conferma solo l'informazione del Vergerio, ma è anche quasi identica con il brano di « auto-accusa » nell'*Esortazione al martirio* (28).

Da un'altra indicazione che ci dà il testo della prima *epistola* (29): (« Perché son assalito da la parte sinistra con le ignominie, minacce, povertà, e con la carcere, hormai de undeci mesi... ») possiamo almeno dimostrare che la data 24 aprile 1542 con cui questa prima lettera è stata firmata corrisponde press'a poco al tempo di detenzione di 11 mesi, perché Giulio da Milano fu arrestato la prima volta il 19 aprile 1541 e fu di nuovo incarcerato il 19 agosto 1541 (30).

A questo punto dobbiamo soffermarci un po' sulla caratteristica delle *Opere christiane*. Visto che Giulio da Milano incominciò a scrivere queste *epistole* il 24 aprile del 1542, poco più di tre mesi dopo la sua abiura del 15 gennaio 1542 che a lui non avrebbe portato la aspettata liberazione ma la condanna ad un anno di prigione in più, dobbiamo supporre che nel frattempo fosse avvenuto qualcosa che avrebbe indotto Giulio da Milano a scrivere queste lettere. Quell'even-

(27) *Opere christiane*, cit.. 4ª *epistola*, c. 48r-v.

(28) *op. cit.*, p. 24.

(29) *Opere christiane*, cit., 1ª *epistola*, c. 4v.

(30) I giudizi sulla permanenza nel carcere oscillano anche nelle lettere di Giulio da Milano scritte nella prigione e rivolte al legato per la sua liberazione. cfr.: E. COMBA, *Giulio da Milano*, in « La rivista cristiana », XV (1887), pp. 345-355.

to sarebbe stato una specie di « conversione ». Da quanto si può dedurre dal processo fatto contro di lui e dalle sue lettere dal carcere, Giulio da Milano si sentiva allora almeno parzialmente integrato nella vecchia Chiesa, ma ora, dopo l'abiura rimasta senza effetto e le tante lettere scritte invano al legato (31) e il procedimento ancora più forte contro di lui, cominciò il processo di totale distacco dalla Chiesa cattolica. Che questo sviluppo si faccia più evidente si può ben seguire leggendo le *epistole* nel loro ordine cronologico ed esso trova il suo primo culmine nel brano già largamente citato dalla 4ª *epistola* dedicata alla « Santa per Christo Chiesa di Napoli », l'unica firmata con « Buon fratello ». Questa dedica sottolinea il sempre supposto rapporto di Giulio da Milano con il circolo valdesiano a Napoli (32).

Che lo sviluppo interno di Giulio da Milano non sia una sola ipotesi, si può anche dimostrare in base a varie espressioni nel testo. come per esempio questa: « però hora non solo scrivo a voi, ma a me stesso... » (33). Le lettere dunque non debbono tanto essere intese come indirizzate a persone non nominate, ma anche soprattutto come auto-liberazione e auto-giustificazione, momenti che hanno il secondo culmine — come si sa — nel trattatello *Esortazione al martirio*. Quindi la tematica di questa prima opera del nostro autore — abbiamo potuto accennarne solo un aspetto (34) — anticipa già le idee espresse più tardi nell'*Esortatione al martirio* e unisce le due opere. E inoltre, se le idee riformatorie di Giulio da Milano si dimostrano già così pronunciate nelle *Opere christiane* — il Vergerio parlava addirittura di « lettere così ardenti » con cui l'autore non temeva la crudeltà dei farisei — dobbiamo anche allontanarci dall'ipotesi che la già menzionata prima parte delle *Prediche*, uscite sotto il titolo « Reverendo padre maestro Giulio da Milano dell'ordine di S. Agostino » a Basilea all'inizio del 1547, fossero pubblicate come riabilitazione del nostro autore. Ma il titolo così formulato doveva avere un valore polemico.

Bisogna ancora discutere il luogo e la data di stampa delle *Opere christiane* di Hieronymo Savonese (35) *alias* Giulio da Milano, cioè Ginevra, Lorenzo Merlino, 22 novembre 1543. Un « Laurentius Merlinus Genevensis impressor » figura solo nell'elenco dei tipografi dell'Indice di Paolo IV del 1559 (36), ma nella storia della tipografia

(31) Infatti l'ultima lettera con cui Giulio da Milano si rivolgeva invano al legato, fu del 23 aprile 1542 e la primo *epistola* delle *Opere christiane* è del 24 aprile 1542.

(32) Cfr.: Rozzo, *op. cit.*, p. 72.

(33) *Opere christiane*, cit., 5ª *epistola* « scritta ad una vedova convertita », c. 54r.

(34) Le *epistole* contengono già il tema della persistenza in luoghi e tempi non convenevoli e inoltre attacchi contro gli anabattisti. Ci si trovano anche riferimenti alle *Prediche* di Giulio da Milano.

(35) Lo pseudonimo « Savonese » accenna alla nobile famiglia Della Rovere quanto il nome « Giulio » che il nostro autore assunse tra gli Eremitani. Da secolare Giulio da Milano i chiamava Giuseppe Della Rovere. Cfr. Rozzo, *op. cit.*, p. 9.

(36) *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, a cura di Fr. H. Reusch, Tübingen, 1886, p. 207.

ginevrina una persona con questo nome è sconosciuta (37) e non esiste alcun altro libro di questo periodo che ci indichi un tipografo così chiamato. Lo stampatore principale in questo periodo a Ginevra era Jehan Gerard che stampava opere di Calvino, Ochino, Sebastiano Castallione, Melantone, Pierre Viret ecc. Possiamo adunque esser certi che la indicazione « Ginevra, Lorenzo Merlino », è finta, soprattutto se prendiamo in considerazione che l'uso del nome « Merlin » come pseudonimo era abbastanza comune (38). L'indicazione nell'elenco di Paolo IV è dunque stata fatta sulla base della citata opera di Girolamo Savonese (39).

La data di stampa (22 novembre 1543) ci sembra invece autentica: le *epistole* ovviamente non sono state compilate in una volta: la prima lettera — come abbiamo visto — fu scritta dopo undici mesi di carcere, la quinta *epistola* però poco prima della fuga di Giulio da Milano, come si può dedurre da un cenno nel testo: « E se'l Signore ci concederà tanta di gratia, subito, spero, al meno per un paio di giorni, consolarmi con vostri spiriti. Dipoi, andrò dove lo spirito di Dio mi invierà » (40). Questa lettera è del 14 febbraio 1543. La fuga di Giulio da Milano è avvenuta pochi giorni prima del 22 febbraio 1543, come sappiamo da una lettera del nunzio F. Mignanelli al Cardinal Farnese dello stesso giorno (41). Tutto quanto vuol dire che le date con cui Giulio da Milano aveva firmato le sue *epistole* cioè le *Opere christiane* sono autentiche, così lo sarà anche la data di stampa (42).

Infine vengono attribuite a Giulio da Milano altre due raccolte di *Epistole*; le due opere, anche in questo caso, vengono assegnate in base a criteri interni dedotti dal già citato brano del Vergerio: « Et finto è quelaltro (nome) di Gratia Dio di Monte santo, quelle epistole sono di quello istesso autore, il quale ha scritte quell'altre della fede, dell'opere, della carità, et altro di più importantia » (43). Per

(37) Cfr.: *Catalogus librorum Genevae impressorum* (...), Genevae, 1553. - *Arrêts du Conseil de Genève sur le fait de l'imprimerie et de la libraire de 1541 à 1550.* Recueilles et annotes par A. Chartier, Genève, 1893. Figura lo pseudonimo Laurent Merlin = Jean Raimond, dit Mouroy ou Macroy, pasteur d'Eglise protestant, in *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, par MM. Eug. et Em. Haag, VII, Paris 1857, p. 385 s. ma si trova a Ginevra solo dal 1558 in poi, dove collaborava col Viret e Th. Bèze. Neanche a E. Droz e a P. Chaix, con cui abbiamo potuto parlare personalmente, risulta un tipografo L. Merlino.

(38) « Lorenzo Merlino et fratelli » può essere una sigla per un tipografo veneziano, se si accetta l'ipotesi che Giulio da Milano si era ancora fermato in Italia dopo la fuga verso un luogo sconosciuto presso nobili e potenti fautori veneziani, ma i caratteri non fanno ricordare la tipografia dei Brucioli.

(39) Girolamo Savonese figura già nel *Catalogo* di Giovanni Della Casa del 1549, cfr.: Reusch, *cit.*, p. 138.

(40) *Opere christiane*, cit.., c. 57v.

(41) G. Capasso, *Fra Giulio da Milano*, in « Archivio Storico Lombardo », ser. IV, XI (1909), p. 401.

(42) Anche qui non è il caso di discutere le *Opere christiane* di Giulio da Milano più a fondo.

(43) *Catalogo*, cit., c. 20v.

fortuna, Rozzo è riuscito a trovare la prima raccolta due anni fa (44): *Pie et christiane epistole di Gratieadio da Monte Santo*, s.l.s.d. La seconda raccolta era già stata consultata dagli studiosi Comba e Schmidt (45) nel secolo scorso, ma nel frattempo era andata perduta; fortunatamente ne ho potuto trovare due esemplari (46): *Pie et christiane epistole, composte da uno servo di Iddio* (47) ecc.

Visto che l'indicazione sopracitata del Vergerio segue subito la identificazione di Girolamo Savonese con Giulio da Milano, gli studiosi, che non avevano nelle mani le due raccolte, si sentivano indotti a proclamare la coerenza di questo passaggio e quindi attribuivano le due opere a Giulio da Milano (48). Tuttavia non mancò chi espresse qualche dubbio in proposito: Comba definiva l'indicazione « menzione troppo vaga » (49) e lo Spini la giudicava « forma alquanto sibillina » (50).

Ma come dobbiamo noi, ora che abbiamo per fortuna nelle mani queste due opere, interpretare la formulazione del Vergerio: « ...quelle epistole sono di quello istesso autore, il quale ha scritte quell'altre della fede... » ecc.? L'espressione « istesso autore » deve riferirsi all'autore prima rivelato (Giulio da Milano) oppure allude soltanto all'identicità dell'autore della prima raccolta di *Epistole* (Gratia Dio di Monte Santo) coll'autore della seconda raccolta di *Epistole* anonime (« della fede, delle opere » ecc.)?

La seconda interpretazione è esatta: il Vergerio voleva soltanto rilevare la identicità degli autori delle due raccolte di *Epistole* i cui titoli ci si presentano già simili: la seconda raccolta di *Pie et christiane epistole* (Della fede, della efficacia della fede, ecc.) ritrovata

---

(44) Rozzo, *op. cit.*, pp. 80 sgg.

(45) Comba, *I nostri protestanti*, cit., pp. 180 sgg.

(46) Un esemplare è quello consultato una volta dallo Schmidt e dal Comba e si trova nella Biblioteca Nazionale di Strasburgo (raccolta strasburghese). L'altro, finora sconosciuto, è nella Biblioteca Nazionale di Vienna. Il titolo preciso: + PIE ET + CHRISTIANE EPISTOLE,/Composte da uno servo di Iddio/alla consolatione de fedeli fra-/tegli in Christo Giesu Si-/gnore, & Salva-/tore nostro./ Della fede./ Della efficacia della fede./ Delle opere./ De meriti./ Della charita./ IMPOSSIBILE È SENZA FE/ de piacere à Iddio/ PAULO AGLI EBREI CAP. XI., s.l.s.d., cc. 36 più frontespizio.

(47) C'è un'inesattezza nel *Catalogo* di G. Della Casa (Reusch, *op. cit.*, p. 142) che ha: « de uno servo di Giesu Cristo (!) della fede, delle opere et della charitate ». L'errore deriva dal fatto che l'autore anonimo si presenta nei titoli delle *Epistole*, a differenza del frontespizio, con « ...in Christo Giesu, il servo di Christo... ». Già il Comba, *op. cit.*, pp. 181-182, riteneva identica quest'opera con la raccolta strasburghese. Il titolo latinizzato *Epistolae piae et christianae*, a partire dall'Indice milanese dell'Arcimboldi, non è una terza raccolta, ma rende solo trovabile l'opera anche sotto la voce « e » nell'elenco alfabetico dell'Indice, così figurano anche tanti altri titoli più volte sotto diverse voci nell'Indice. Cfr.: Reusch, *Die Indices*, cit., p. 156.

(48) Cfr.: J. G. Schelhorn, *Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur*, II, Ulm, 1761, pp. 10-11; Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher - Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, I, Bonn, 1883, p. 377; Rozzo, *op. cit.*, pp. 79-82.

(49) Comba, *Protestanti*, cit., p. 180.

(50) Comba, *Ibidem*, e Spini, *op. cit.*, p. 103, nota 45.

da noi corrisponde esattamente alle *Epistole* 24, 25, 26, 28 e 29 della prima raccolta di Gratieadio da Monte Santo trovata da Rozzo (51). Questo fatto dimostra semplicemente la identicità dell'autore cioè di « quello istesso autore » delle due raccolte di *Epistole* e non svela per niente la paternità di Giulio da Milano.

Che la raccolta anonima di *Epistole* uscì dalla stampa prima di quell'altra sotto lo pseudonimo « Gratieadio da Monte Santo » ci mostra un cenno nella 27ª epistola:

> Non poca ragione havete, frategli carissimi, à riprendermi, che io nelle epistole che à passati giorni, mandai alle charità vostre, non ne scrivessi alcuna particolare della speranza, havendo in quelle trattato della fede (!) & della charità (!), ma scusimi apo voi il non avere... (52).

Quindi la raccolta di Gratieadio di Monte Santo trovata da Rozzo è un ampliamento della nostra raccolta di epistole.

Ma se Giulio da Milano non è l'autore delle due edizioni delle *Epistole*, dobbiamo chiederci chi le avesse scritte e perché il Vergerio fu così reticente da coprire all'improvviso il vero nome con uno pseudonimo; mentre fino a questo punto aveva rivelato gli altri (53)? Ma non mancano gli indizi al proposito: due colli interi contenenti esemplari di *Epistole* di Gratieadio da Monte Santo furono trovati dagli inquisitori nel luglio del 1548 in uno dei depositi del Brucioli; le altre opere invece di Lutero, Bibliander, Osiander, un esemplare di *Prediche* di Giulio da Milano (è stata la prima parte) e la nostra opera anonima di *Epistole* si trovavano in un solo terzo collo (54). Questa quantità di volumi di *Epistole* in due colli ci fa supporre che i libri fossero usciti dai torchi del Brucioli solo poco prima del sequestro. Infatti già durante il processo contro il Brucioli affermarono gli esperti tipografi Francesco Torresano, Tommaso Giunta e Michele Tramezzino che le *Epistole* erano uscite dai torchi del Brucioli, e anche noi, se confrontiamo le Epistole (55) con p.e. il *Commento alla Sacra Scrittura* della stampa del Brucioli, possiamo confermare questa dichiarazione.

Ma se le *Epistole* sono uscite dalla tipografia del Brucioli (e fratelli) non molto prima della metà dell'anno 1548, non vediamo il motivo per cui Giulio da Milano (se è l'autore) si fosse servito di questa

(51) Gratieadio da Monte Santo (pseud.), *Epistole*, cit., cc. 33r-37v e 38r-41r. Già Comba e Spini, *loc. cit.*, accennarono a una possibile identità delle due raccolte.

(52) *Epistole* di Gratieadio da Monte Santo, *cit.*, c. 37v, epistola « Della speranza ».

(53) Nel corso della sua polemica iniziale contro il *Catalogo* non è una incoerenza quando il Vergerio presenta tra i punti di attacco qualche esempio di pseudonimi e poi un esempio di stessa paternità di due opere, di cui il *Catalogo* non ha tenuto conto; poiché la discussione più sistematica del Catalogo segue più tardi.

(54) Archivio di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. 13, fasc. *Contra Antoium Bruculli*, c. 2r. Cfr. anche Spini, *Tra Rinascimento*, cit., pp. 100-104, e Rozzo, *op. cit.*, pp. 77-78, 81-82.

(55) Questo giudizio vale per le due raccolte di *Epistole* sopracitate, perché il frontespizio, i caratteri tipografici e le lettere silografiche delle due opere sono identici.

stamperia per mandar alla luce un'opera anonima e pseudonima, se egli, almeno già dall'inizio del 1547, si trovava nei Grigioni dove stava a sua disopsizione la tipografia del Landolfi o quella di Basilea che aveva stampato le sue *Prediche*.

Anche il criterio interno, quello stilistico delle *Epistole*, ci può soccorrere, pur tenendo conto del suo valore limitato. Conoscendo ormai le due edizioni dell'*Esortatione al martirio*, le *Opere Christiane* e il grosso volume delle *Prediche*, dobbiamo costatare che lo stile razionale delle *Epistole* non corrisponde alla dizione enfatica di Giulio da Milano. Anche il linguaggio delle *Epistole* è fortemente toscanizzante in confronto a quello settentrionale di Giulio da Milano, come osservarono già il Comba e lo Spini (56). Sorge dunque il sospetto che queste *Epistole* fossero di mano del Brucioli, se non ci fosse il giudizio dei letterati Sperone Speroni e Gabriele Trifon, chiamati dagli Inquisitori allo stesso processo contro il Brucioli come esperti, che negarono la paternità del Brucioli. Ma ciononostante ci sono ancora indizi che ci fanno pensare senz'altro al Brucioli come autore. a) Agli esperti fu offerta soltanto una limitata scelta di testi per fare il confronto: si trattava solo dell'opera *Commento alla Sacra Scrittura* del Brucioli (57); b) quest'opera ha il suo particolare linguaggio ed è in parte un plagio (58). L'opera del Brucioli invece che ci fa specialmente ricordare le *Epistole* è la *Pia* (*et christiana*) *esposizione* (59), anche questa un plagio da Calvino, come ha dimostrato il Bozza (60). È evidente che non si può stabilire « lo stile » di un autore in base a traduzioni altrui.

Però l'indizio più importante che ci indica il Brucioli come autore delle Epistole ce lo offre di nuovo il Vergerio. Nella prima edizione dell'Indice veneziano del 1554 (61), uscita nell'anno 1556, il Vergerio aggiunse al titolo latino delle *Epistole* di Gratieadio da

(56) *Loc. cit.*

(57) Lo svolgimento del processo riporta lo Spini, op. cit., pp. 100 sgg. Per il *Commento*: *ibidem*, pp. 222 sgg. e Idem, *Bibliografia delle opere di A. Brucioli*, in « La Bibliofilia », XLII (1940), pp. 157 sgg.

(58) Idem, *Rinascimento*, cit., pp. 228 sgg. e T. Bozza, *Calvino in Italia*, Roma, 1971, estratto dalla « Miscellanea in onore di G. Cencetti », p. 7.

(59) Si noti la somiglianza coi nostri titoli: *Pie et christiane epistole*. Per la *Pia espositione di Antonia Brucioli ne Dieci Precetti*, etc., Venezia, Fr. Brucioli et fratelli, 1542, (il primo trattatello porta il titolo: *Pia et christiana espositione sopra i dieci precetti*, ecc.) si veda Bozza, *op. cit.*, pp. 5 sgg.; Spini, *Bibliografia*, cit., p. 164; Idem, *Rinascimento*, cit., p. 223. Cfr. anche l'*exipit* delle due opere: *Fine della espositione di Antonio Brucioli servo di Christo Giesù Signore, et Salvatore nostro... il quale sia benedetto ne secoli de secoli.* Amen. — *...il quale sia benedetto ne secoli de secoli. Amen. Fine delle Epistole di Gratia à Iddio da Monte Santo servo di Christo Giesù Signore, et salvatore nostro.* Giulio da Milano usava differenti formule finali.

(60) Bozza, *op. cit.*, pp. 7-13.

(61) *Catalogus librorum haereticorum qui hactenus colligi potuerunt a viris catolicis supplendus in dies si qui alij ad notitiam devenerit de commisione tribunalis sanctissimae Inqusitionis Venetiarum, Venetiis apud Gabrielem Iulitum de Ferrarijs et frates, 1554*, s.l.n.t.n.d. (ma Tübingen, Morhard 1556), f. A 3r. Cfr. anche Reusch, *Die Indices*, cit., p. 156.

Monte Santo: « Bruc. ». Nella sua seconda edizione del 1556, sempre dello stesso Indice veneziano, aggiunse ancora « Ital. » (62). Siccome le sue aggiunte ai titoli non indicano mai il tipografo delle opere, ma invece l'autore oppure un epiteto o un punto caratteristico di un autore (63), dobbiamo congetturare che lui volesse rilevare soltanto ora il Brucioli come vero autore delle *Epistole*. Così diventa anche chiara la menzionata incoerenza del Vergerio nel suo commento al *Catalogo* di Della Casa, perché allora non aveva voluto portare in pericolo il Brucioli che era appena uscito dal suo primo processo senza gravi conseguenze; solo nel 1556 rivelò il suo nome, perché questi era ormai fuori pericolo in seguito a una abiura dalle eresie precedenti in un secondo processo dell'anno 1555. La sua ulteriore condanna nel 1558 ebbe solo luogo, perché aveva trascurato l'imposta pubblicazione dell'abiura (64).

Inoltre l'indicazione del Vergerio che l'autore delle Epistole aveva scritto « altro di più importantia » vale particolarmente per il Brucioli, perché quanto a Giulio da Milano non sapremmo dire quali opere di importanza avesse scritto fino alla metà dell'anno 1549.

Da quanto abbiamo esposto si può rilevare quali difficoltà incontra lo studioso nell'attribuzione e sistemazione delle opere di Giulio da Milano, e come sia necessario riprendere il problema delle *Epistole* nell'ambito delle opere cosidette traduttorie del Brucioli.

ERNST RONSDORF

Colonia.

(62) *Catalogus haereticorum aeditus Venetiis de commissione tribunalis sanctissimae Inquisitionis apud Gabrielem Iulitum & fratres de Ferraris cum annotationibus Athanasij (Vergerio)*, Monte Borussiae, J. Daubmannus, 1556. Cfr. REUSCH, *ibidem.*

(63) Per le aggiunte del Vergerio: REUSCH, *Die Indices*, cit., p. 148, nota 1. - IDEM, *Der Index*, cit., I, p. 220. - IDEM, *Die Indices librorum prohibitorum et expurgandorum des 16. Jahrhunderts*, estratto da « Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft », (H. 8/9 1880), Dresden, 1886, p. 6.

Nelle *Annotationes in catalogum haereticorum Venetiis impressum a Gabriele Iulito de Ferrarijs. De commissione tribunalis sanctissimae Inquisitionis Venetiarum autore Athanasio* (*Vergerio*) (...), *anno 1556*, *c.* B 3v, « Hieronimus Savonensis » e « Gratia Dio de monte sancto » non figurano insieme nella specificazione di « ficta nomina », ma con uno spazio di tre altri pseudonimi.

Tra le non scarse aggiunte del Vergerio al *Catalogo del Arcimboldo, arcivescovo di Melano ove egli condanna & diffama per heretici la maggior parte de figliuoli di Dio & membri di Christo i quali ne loro scritti cercano la riformatione della Chiesa cristiana. Con una risposta fattagli in nome d'uno di quei valenti huomini*, s.l.n.t. (Tübingen, Morhard), 1554, non si trovano ancora accenni alla paternità delle *Epistole.*

(64) Per i processi contro il Brucioli, oltre al libro citato dello Spini: R. N. LEAR, *Antonio Brucioli*, in « Dizionario biografico degli Italiani », vol. XIV, Roma, 1972, pp. 480-485.

Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500

Tra la fine del '400 e l'inizio del '500 le piazze di molte città italiane divennero l'improvvisato pulpito di predicatori irregolari che esercitavano un grande fascino sulle folle. Le cronache dell'epoca concordano nel darcene una descrizione fisica che richiama una certa tradizione iconografica di san Giovanni Battista. Il senese Giovanni Novelli, che predicò a Ferrara il 25 dicembre 1487, « andava descalzo e zenza bretta, vestito de pelle salvatica a l'apostolica, con la barba lunga..., portava una croxe de fero in mano lunga uno brazo ». Il cronista Zambotti non ha incertezze nel richiamare appunto il modello di san Giovanni Battista (1). A questo aspetto fisico, che già di per sé garantiva « bona vita » almeno quanto alla pratica di una povertà evangelica, si associava uno stile di predicazione scarno nella forma, ispirato e ricco di minacciosi annunci profetici nel contenuto. Questi tratti sono comuni a tutti quei predicatori irregolari, ai quali le fonti dettero il nome di « romiti » per la vita di privazioni e di aspre penitenze che il loro aspetto evocava (e non — come si potrebbe pensare — perché si trattasse di eremiti discesi in città dai loro solitari rifugi) (2).

La proibizione della predicazione profetica e apocalittica fatta dal concilio Lateranense V e confermata dal concilio provinciale di Firenze non segnò la fine del successo dei romiti. Le loro voci si fecero più rare o meno ascoltate solo dopo il periodo più sanguinoso delle guerre d'Italia e dopo il sacco di Roma. A questa data, del re-

(1) B. Zambotti, *Diario ferrarese dell'anno 1475 sino al 1504*, a cura di G. Pardi, R.I.S.., XXIV, parte VII, vol. II, p. 191. Sul modo di vestire dei romiti si vedano le fonti riportate da A. Volpato, *La predicazione penitenziale-apocalittica nell'attività di due predicatori del 1473*, in « Bollettino dell'istituto storico per il Medioevo e Archivio muratoriano », 82, 1970, pp. 113-128. Interessante come testimonianza la stampa del British Museum riprodotta da H. Kamen, *The Rise of Toleration*, London 1967 (trad. it. Milano 1967), p. 50.

(2) I romiti che Machiavelli fa parlare nel canto carnascialesco ad essi dedicato dichiarano di venire dagli « alti gioghi del nostro Apennino » (N. Machiavelli, *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, a cura di F. Gaeta, Milano 1965, pp. 334-335); ma il rapporto — se rapporto vi fu — fra la tradizione eremitica e la predicazione itinerante dei romiti è rimasto finora completamente oscuro. Non mancano invece documenti della provenienza dei romiti da ordini religiosi: cfr. B. Fontana, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in « Archivio della R. Società romana di storia patria », XV, 1892, p. 393.

sto, i romiti avevano trovato dei successori in grado di raccogliere la loro eredità in un ordine religioso, quello dei cappuccini. Non solo la somiglianza nel modo di vestire ma anche uno stile di predicazione molto simile resero possibile ai Cappuccini prendere il posto dei romiti, coi quali del resto si ponevano consapevolmente in un rapporto di continuità (3).

Ma come si concluse la vicenda dei romiti dopo il « periodo d'oro » (4) degli anni tra '400 e '500? Sembra difficile, per un fenomeno di questo genere, indicare scadenze precise. Certo, le restaurate strutture ecclesiastiche dell'età post-tridentina non concessero spazio alcuno all'esercizio della predicazione da parte di uomini che si muovevano, come i romiti, in un'area incerta tra la società ecclesiastica e quella laica. E infatti proprio alla metà del secolo, con la scomparsa di Matteo da Bascio e di Brandano da Petroio, la tradizione dei romiti sembra giungere al suo definitivo esaurimento. Vorremmo qui cercar di precisare meglio alcuni aspetti di questa crisi e, insieme, portare un contributo a quella « raccolta sistematica » di casi di predicatori itineranti auspicata da G. Miccoli (5).

È noto come, dopo la nascita del nuovo ordine religioso dei cappuccini, Matteo da Bascio, ripresa la sua libertà, tornasse alla predicazione profetico-penitenziale tipica dei romiti, adattandola a quanto sembra — ma se ne sa ben poco — alla lotta contro la Riforma fuori d'Italia. Qualcosa di più si sa, invece, su alcuni avvenimenti successivi alla morte di Matteo da Bascio e ad essa in qualche modo collegati, che permettono di gettare un po' di luce sulla crisi del successo dei romiti.

Matteo da Bascio morì a Venezia il 6 agosto 1552, nella canonica di san Mosé. Immediatamente si ebbe intorno al suo corpo una fioritura di miracoli e una serie di manifestazioni devote. Non si trattava di fenomeni inconsueti. Nel 1515 un editto del vicario vescovile di Firenze vietava culti spontanei di reliquie di personaggi non troppo graditi alle autorità ecclesiastiche, come Girolamo Savonarola: quando morì Francesco da Montepulciano, racconta Jacopo Pitti, « concorse il popolo tutto quanto a baciare i suoi piedi, e venerarlo come santo onde parve ben fatto sotterrarlo la notte, smattonato e racconcio il pavimento, per levar via il concorso e il tumulto popolare » (6). Non diversamente andarono le cose a Venezia per Matteo da Bascio.

(3) Francesco da Montepulciano, il predicatore amadeita comparso a Firenze nel 1514, viene addirittura indicato nelle prime storie dell'ordine dei cappuccini come un precursore dell'ordine stesso. I cappuccini venivano presi per romiti e viceversa; cfr. G. Tognetti, Sul « *romito* » *e profeta Brandano da Petroio*, in « Rivista storica italiana », LXXII, 1960, pp. 20-44 (v. p. 36).

(4) G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 971.

(5) *Ibid.*, p. 969.

(6) L'editto fiorentino del 1515, stampato in un opuscolo contemporaneo, è stato da me riprodotto in *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, in « Critica storica », 12, 1975, pp. 98 s. Per il Pitti, cfr. Jacopo Pitti, *Storia fiorentina*, ed. A. Giorgetti, in « Archivio storico italiano », s. I, 1842, p. 112.

Il parroco di san Mosé, nell'intento di celebrarne degnamente le esequie, organizzò un corteo funebre così descritto in un opuscolo contemporaneo: « ...congregare fece tutti i canonici che haver puoté di Venetia, non altrimenti che Iosepe congregare fece li più saputi et religiosi huomini della casa di Pharaone et della terra d'Egitto per honorare le ossa del suo giusto padre Iacob chiamato Israel, e quattro degli sopradetti pigliorno honorevolmente il beato e portoronlo con sommo honore atorno alla piazza di san Marco processionalmente con intentione di portarlo al nostro convento della Vigna chiamato san Francesco (come già promesso havea il detto prete) (7) ma vedendosi gran concorso delle genti, et i gran miracoli pentissi, e giunti i reverendi canonici con gran stento alla piazza de san Marco per le gran turbe che correvano per toccare il cataletto overo il beato corpo, donde beato si tenea quello ch'almeno potea toccare il cataletto sopra il quale si portava il beato corpo e quell'altro felice si riputava che lanciar poteva la sua corona over beretta, donde quivi sforzati furono i nobili sacerdoti riposare il corpo acciò alcuni gentilhuomini della Signoria veder potessero il beato corpo, et se presti non fussero stati i religiosi canonici a levare il beato corpo sarebbe rimasto puoco meno che ignudo per le genti che grapivano il suo vil habito, alcun altri si riputavano felici che basciar potevano i suoi beati piedi... e gionti che furono nella chiesa di san Mosé rinchiusero il beato corpo nella sacrestia della predetta chiesa acciò a lor tolto over guasto non fusse il corpo, e quivi il devoto populo di Venetia incominciò con molti lumi a honorare il beato corpo, il quale apena veder si potea per una piccola fenestrella della predetta sacristia. E quivi il religioso prete incominciò edificare l'arca per il beato fra' Matheo, ma compir non puoté che la nova hebbero i nostri Padri che 'l predetto prete rendere non voleva il beato corpo. Donde necessario fu che si ricorresse al Legato di Venetia, acciò fesse a noi rendere il corpo... » (8).

Il Legato era allora Ludovico Beccadelli. Il suo intervento risolse la questione del possesso del corpo a favore dei francescani osservanti di s. Francesco della Vigna. L'accanimento con cui questi ultimi difesero i loro diritti è ben comprensibile: assicurarsi il possesso di quel corpo voleva dire garantire al proprio convento l'afflusso di schiere di fedeli attratti dalla fama di santità del defunto. Matteo da Bascio si era guadagnato questa fama con anni di errabonda predicazione. Il suo grido « all'inferno i peccatori! » aveva colpito bestemmia-

(7) L'autore dell'opuscolo, fra Francesco Montegiano da Pesaro, non si limita a riferire gli avvenimenti ma vuol dimostrare il diritto del suo ordine a possedere il corpo di fra' Matteo.

(8) *La morte et miracoli del beato fra Matheo da Bassi dell'ordine Minoritano, et observante della provincia della Marcha Anchonitana, non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce*, Allo Inferno i peccatori, s.n.t. L'opuscolo, segnalato da Melchiorre da Pobladura (*La « severa riprensione » di fra Matteo da Bascio*, in « Archivio italiano per la storia della pietà », III, 1962, pp. 279-310: cfr. p. 299 n), è conservato nella biblioteca di Don Giuseppe de Luca; debbo alla gentilezza della Sig.na Nuccia de Luca l'averne potuto prendere visione.

tori, meretrici ed eretici lungo le vie di un itinerario italiano ed europeo ancora non del tutto noto, che egli aveva percorso con assoluta libertà, non limitata da nessun ordine religioso. Era un singolare segno di tempi mutati il fatto che ora, insieme al suo corpo, anche i risultati di quella libera predicazione diventassero monopolio di un convento.

Si tratta di vicende già note e studiate (9). Se le ricordiamo è perché sembra legittimo inserirle in un intreccio diverso: quello, appunto, dei romiti e della predicazione profetica del primo '500. Già sulla base dei documenti editi è possibile fare alcune constatazioni: 1) il carattere popolare della devozione sorta intorno al corpo di Matteo da Bascio; le deposizioni al processo che il Beccadelli fece in merito ai miracoli del defunto sono un documento quanto mai eloquente della mentalità e della vita religiosa, oltre che del costume, di gente di umilissima origine (10). 2) La netta antipatia, se non ostilità dichiarata, delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti di queste manifestazioni della religiosità popolare. Nell'ambito di questa vicenda l'atteggiamento del Beccadelli, l'ex segretario del Contarini e amico del Pole, non si differenzia da quello di Giampietro Carafa, il futuro Paolo IV: quest'ultimo, la cui diffidenza per i frati era d'antica data, disponeva ora di uno strumento come l'inquisizione per ricondurre la vita religiosa all'interno di un sistema rigidamente controllato ed eliminare ogni fenomeno tendenzialmente eversivo. Così, attraverso la congregazione cardinalizia del s. Uffizio come pure per mezzo di relazioni inviategli personalmente dal Muzio, il Carafa seguì l'intera vicenda con grande interesse. Da parte sua il Beccadelli non nascose in nessun momento la propria ostilità al culto spontaneo sorto intorno a Matteo da Bascio. L'ostilità è evidente nel primo dispaccio col quale il Beccadelli informò della questione Innocenzo Del Monte il 13 agosto 1552: « ...fra Matteo che andava gridando all'inferno è morto a questi dì in Vinetia: il popolo gli ha stracciato la veste da dosso et quasi brusati i piedi con le candele et i suoi frati coi preti sono stati in differenza per haver il corpo, il qual ho fatto dare ai frati, ma l'ho ancho fatto sepelire sotto terra ove sono gli altri frati et, se là farà miracoli, come dicono, lo vedremo » (11).

Fra' Matteo, l'iniziatore della « riforma » dei cappuccini che aveva suscitato tante speranze e tanto favore negli ambienti dell'evange-

---

(9) Si veda: P. Davide M. da Portogruaro O.F.M. Cap. *Il processo dei miracoli del P. Matteo da Bascio (ottobre 1552)*, in « Collectanea Franciscana », XV, 1945, pp. 92-116; id., *Ancora su P. Matteo da Bascio e sui suoi miracoli*, ivi, XXI, 1951, pp. 163-185; P. Melchior a Pobladura O.F.M. Cap., *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, parte I, 1525-1619, Roma 1947, pp. 52-53.

(10) Il testo, conservato manoscritto in Archivio Segreto Vaticano, è stato pubblicato dal P. Davide da Portogruaro, *Il processo* cit., pp. 102 ss.

(11) *Nunziature di Venezia*, vol. VI (2 gennaio 1552-14 luglio 1554), a cura di F. Gaeta, Roma 1967, pp. 142 s. Quanto all'ostilità di Carafa per gli « apostati » e i monaci itineranti si veda il suo memoriale del 1532 indirizzato a Clemente VII in *Concilium Tridentinum*, vol. XII, p. I, Freiburg i. B., 1930, pp. 67-77. I dispacci del Muzio al Carafa sono editi da P. Davide da Portogruaro (*Il processo* cit., p. 94).

lismo italiano, viene indicato frettolosamente come quello che « andava gridando all'inferno » e la possibilità che il suo corpo produca miracoli viene ridotta al minimo relegandolo sotto terra con gli altri frati. Certo, non si deve dimenticare l'obbligo che aveva il Beccadelli di render conto di queste cose ad autorità sospettose, che avevano scarsa simpatia per queste fioriture spontanee di devozioni. Il card. Del Monte gli scriveva il 29 ottobre dello stesso anno, insieme ad altri avvisi in materia di anabattisti e luterani:

« Perché pare s'intenda che in Venetia si fa romore assai delli miracoli di fra Mattheo, et che anche si vanno divulgando in altre parti, questi R.mi SS.ri della Inquisitione desiderano che V.S. usi ogni diligentia per chiarirsi bene delli fondamenti di tali miracoli, et darne aviso, perché quando non fussero con li debiti fundamenti non saria da comportare che si passasse più oltre con derision della chiesa et della religione. Et quando anche si trovasse il contrario seria da darne laude a Deo. Però ella non mancherà di usarci la debita diligentia et di tutto poi darne minuto ragguaglio » (12).

I ragguagli, che non mancarono, furono redatti tutti nello stesso tono di scarsa simpatia per le beghe fratesche, ma anche per quel popolo minuto che chiedeva alla religione l'illusione di un rimedio alle difficoltà di ogni giorno, alla miseria, alle malattie. Materia da trattarsi con saggezza politica, faceva capire il Beccadelli già nella prima risposta al Del Monte: « Quanto a fra Mattheo et al romore che si da de' miracoli, non sono stato negligente; ma per non irritare il popolo, ch'è un certo animale che volentieri s'oppone alle prohibitioni, sono andato destro, sperando col benefitio del tempo di mitigarlo; né con li frati ho mancato del debito mio, et finalmente n'ho fatto legitimamente un processo et fattolo leggere in presenza di molti valenthomini, che hanno iudicato quelli non essere miracoli et potersi facilmente indurre i popoli a superstitione. Talché mi sono resoluto, siccome più pienamente scrivo a mons. Rev.mo Santa Croce, di levare, se potrò, il corpo di fra Mattheo dalle mani de' zoccolanti et ponerlo come in sequestro in qualche luoco nascosto sino a tanto che la verità si conosca meglio dalli Rev.mi Sigg.ri dell'Inquisitione o mi sia ordinato quello che più li piacerà » (13).

Si noti che questo processo venne istruito « legitimamente » dal Beccadelli per rispondere ad una iniziativa degli osservanti, i quali avevano dato alle stampe una raccolta di miracoli di Matteo da Bascio con un commento che faceva risaltare l'ortodossia del defunto: « Ecco adunque — vi si leggeva — come il fattor del mondo opra sì stupendi e maravigliosi miracoli, dico in quelli che caminano per le figure, et sante pedate della Santa Romana Chiesa, e non in quelli che precipitosamente correno per le false e sporche semite della infelice Europa; opra, dico, in quelli che si vesteno di poveri et vili pan-

(12) Biblioteca Palatina di Parma, ms. 1024, fasc. 2, cc.n.n.
(13) *Nunziature di Venezia* cit., p. 172 (dispaccio da Venezia, 5 nov. 1552).

ni, et non in quelli che si adornano di preciose gemme et si vesteno di purpurate vestimenta » (14).

Questa chiesa romana, che agli occhi dell'oscuro francescano appariva ormai contrapposta a un'Europa pervasa dalla Riforma, trovava però sufficiente alimento per i propri sospetti nell'estensione e nei caratteri di quella devozione nonché nella figura stessa del defunto. Matteo da Bascio, anche per il Beccadelli, non è nemmeno un predicatore ma uno che « andava gridando 'all'inferno' ». Nessun rapporto tra questo gridare e il predicare. Si poteva discutere — di fatto, si discuteva — sul modello del buon predicatore; proprio in quegli anni le misure prese dalle autorità ecclesiastiche nonché, d'altra parte, le reazioni dell'uditorio segnarono profondamente l'oratoria sacra, cancellando la relativa libertà dei decenni precedenti e facendo apparire sospetti atteggiamenti già tipici dell'evangelismo italiano e codificati, ad esempio, nelle costituzioni dei cappuccini. Ma il modo di predicare di Matteo da Bascio si distingueva nettamente da tutti gli altri e trovava i suoi modelli più adeguati in un'età ormai lontana e diversa, anche se cronologicamente non remota, quando in varie parti d'Italia erano comparse le figure dei romiti. Come loro, fra' Matteo non predicava ufficialmente dal pulpito, annunziato dalle campane, ma « gridava » per le vie. Non era legato da nessuna regola ma girava liberamente per il mondo, da solo, e compariva all'improvviso nei paesi e nelle città. I temi che gli erano familiari erano quelli stessi dei romiti: un richiamo brusco e imperativo alla pratica della vita cristiana, rivolta a tutti coloro che, con maggiore evidenza agli occhi del popolo, se ne distaccavano. Usurai, meretrici, adulteri si sentivano minacciare l'inferno da un uomo che già nell'aspetto e nel modo di vivere si proponeva come modello di certe virtù cristiane.

Questo è, almeno, quanto si può sapere da testimonianze scarse e indirette (15). Ma le analogie coi romiti del primo '500 sono rafforzate da un documento finora sconosciuto. Mentre a Venezia si istruivano processi per stabilire chi fosse l'erede legittimo del corpo di fra' Matteo e se i miracoli a lui attribuiti fossero autentici o meno, si svolgeva a Bologna un altro processo di diversa natura, nel quale però si discuteva pure sulla eredità spirituale di Matteo da Bascio. Nel maggio 1553 davanti all'uditore del tribunale criminale bolognese (detto del Torrone) comparve un gruppo di « furbos, furfantes, calcagnos et mariolos », accusati di aver forzato delle botteghe e rubato delle borse a Medicina. Si trattava di un gruppo piuttosto composito, in mezzo al quale spiccava un uomo in abito da frate. A lui fu dedicata in maniera quasi esclusiva l'attenzione degli inquirenti.

(14) È il già citato opuscolo *La morte et miracoli*, cc.n.n. Si ricordi quanto scriveva un anonimo nascosto sotto il nome del Contarini (quasi certamente M. A. Flaminio) in una lettera di questo periodo: « La fede di Christo Giesu nostro Signore è ristretta in un fianco dell'Europa. Et quello mal sano, putrido, ulceroso, ha bisogno d'esperti rimedii et peritissimi medici » (*Quattro lettere di monsignor Gasparo Contarini*, Firenze per il Torrentino 1558, p. 49).

(15) Cfr. Melchiorre Da Pobladura, *La « severa riprensione »* cit.

anche perché lo riconobbero come colui che, nella quaresima precedente, « per civitatem Bononiae ibat... clamando 'allo inferno' » (16). Basterebbe questo dettaglio, anche a prescindere dall'abito di « scapuccino », a far pensare al grido di Matteo da Bascio. Ma il rapporto tra l'uomo processato a Bologna e il defunto fra Matteo era stato assai stretto, come risultò immediatamente dall'interrogatorio: « Io mi chiamo Gio. Battista da Bascio, de quello de Urbino et ero nipote di frate Matheo, figliolo d'un suo fratello che si chiama Gio. Antonio » (17). A questi primi dati Gian Battista ne aggiunse molti altri, tra i quali appaiono particolarmente significativi quelli relativi al suo modo di vestire. L'abito da religioso non corrispondeva a nessun legame istituzionale con un ordine, ma era dovuto ad una investitura personale di fra' Matteo: « L'è dui anni che mio barba frate Matheo, che andava gridando al inferno, mi vestì quest'habito ». Un abito da romito, non da frate, come tenne a sottolineare Gian Battista: « Signor, io non son religioso, ma son heremita et ho preso questo habito per servir a Dio et domar questa carne ». La questione però stava particolarmente a cuore all'uditore del tribunale, che non voleva probabilmente trovarsi coinvolto in conflitti col tribunale ecclesiastico: da ciò la domanda sulle circostanze in cui l'imputato aveva ricevuto l'abito, a cui fu risposto con grande solennità: « L'ho pigliato dentro da Roma in presentia del Papa, del duca de Urbino et del cardinalino, et mi fecero anco una patente, ma io poi mi feci un altro discipulo dopo la morte di mio barba et me l'ha portata via con certi miei libri » (18). L'inquirente, forse non al corrente della morte di Matteo o piuttosto per saggiare la sincerità dell'imputato, gli chiese se lo zio era ancora vivo: « Signor no — rispose Gian Battista — è morto questo settembre passato in Venetia ». E che cosa gli aveva lasciato in eredità? « Mi ha lassato ch'io vada per il mondo facendo elemosina di quel poco che mi è dato per l'amor di Dio, come facea lui et come faceva Chrysto, et qui sà ognuno che se io, che questa quaresima son stato qui, havessi voluto dinari havriane havuto, ma non ho voluto se non quanto ho mangiato di dì in dì, et ne ho dato ai poveri ». L'uditore tornò ancora sulla questione dell'appartenenza a ordini religiosi, che gli stava a cuore. Poteva darsi che Gian Battista fosse un apostata da un qualsiasi ordine. La risposta è quanto mai interessante: « Signor no; mio barba a Ravenna mi disse: 'io voglio andar a morir a Venetia che Dio me lo ha inspirato. Non pigliar sacro nissuno fino al cinquantacinque, che saranno gran travagli, ma vivi libero et va' facendo quel poco bene che puoi', et poi lui montò

---

(16) Archivio di stato di Bologna, *archivio del Torrone*, fasc. 1660, cc. 256r-270r; cfr. o. 260v.

(17) Va ricordato, però, che una testimonianza di Francesco conte di Carpegna, signore del castello di Bascio della diocesi di Montefeltro, del 28 ott. 1552, parla di una sorella del defunto fra Matteo, di nome Persia, e non menziona nessun fratello (cfr. DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Il processo* cit., p. 116).

(18) Archivio di Stato di Bologna, *archivio del Torrone*, fasc. 1660, f. 261v.

sul suo mantello in mare et sopra quello per miracolo andò a Venetia, et ha fatto molti miracoli morto e vivo » (19). Questo inatteso erede di Matteo da Bascio ha dunque il merito, rispetto agli « eredi » storicamente conosciuti e che si stavano contendendo il suo corpo in quel periodo, di rivelarcene un aspetto poco noto, anche se ipotizzabile: gli annunci profetici, a breve o brevissimo termine nel caso in questione. Questo è un altro filo che ricongiunge Matteo da Bascio ai romiti del primo '500, insieme all'atteggiamento assunto nei confronti degli ordini religiosi. Non si può, naturalmente, fare a meno di chiederci se Gian Battista sia un testimone fededegno; non è da escludere una qualche forzatura intenzionale nel suo racconto per proteggere col nome e con l'esempio dello zio la propria posizione di laico in abito religioso. Ma non sembra legittimo dubitare della sostanziale autenticità della sua deposizione: resta semmai il dubbio che nell'Italia di quegli anni ci fossero altri eredi di fra Matteo simili a Gian Battista (20).

L'interrogatorio di quest'ultimo da parte dell'uditore del tribunale criminali si svolse, a quanto sembra, in un clima di scarsa simpatia. L'inquirente volle mettere in rilievo come, dietro l'apparente santità del romito, si celasse l'ipocrisia. Le domande costituiscono una chiara traccia, nella loro concatenazione, dello schema seguito. Il ricordo dei miracoli di fra' Matteo suggerì all'uditore la domanda se anche Gian Battista facesse miracoli; questi rispose di no, aggiungendo però che gli infermi da lui visitati miglioravano, sia pure per « ispiratione di Dio ». L'uditore chiese allora « in particulari quam vitam gerat, quibus mediis Deo serviat et carnem maceret ». « Tanto fo — rispose Gian Battista — quanto mi inspira Yesu Chrysto, mangiamo temperatamente et digiunamo spesso, et ho digiunato dalla Epiphania fino a Pasqua, et mi dò la disciplina una volta la settemana, cioè il mercore, con questa corda che ho cinta senza altro ». È l'unica volta che Bian Battista parla al plurale (« mangiamo... digiunamo »), forse riferendosi a due compagni che aveva raccolto per strada, forse pensando al « discipulo » di cui aveva parlato prima. L'inquirente, precisando sempre meglio le sue domande, gli chiese a questo punto « quomodo se gerat circa carnem et mulieres ». Gian Battista affermò subito: « Io sono innocente della carne et vergine come nacqui ». Poi indovinando il motivo della domanda, continuò: « Io non ho moglie et questa donna che vi è stata messa inanci, quel poco ben che li ho fatto l'ho fatto per lo amor di Dio, et non che mai habia havuto che far con lei, et se mi farete mal alcuno lo soportarò per lo amor di Dio » (21). Il motivo dei sospetti e dell'interesse dell'uditore era costituito appunto da questa donna, di nome Laura, che, a quanto pare, era una vedova di circa 55-60 anni. Gian Battista l'aveva incon-

(19) Il miracolo del mantello è riportato anche nelle cronache dell'ordine.
(20) Si ricordi la figura di Brandano, allora ancora attivo. Cfr. su di lui lo studio del Tognetti citato sopra.
(21) Ivi, f. 257v.

trata a Faenza, « nello spedale de fuora de S. Antonino » (questi ricoveri erano i naturali punti di raccordo negli itinerari di mendicanti, tagliaborse e irregolari in genere); se l'era portata appresso a Bologna, dove l'aveva lasciata per andare a Modena e finalmente l'aveva ritrovata a Budrio. La tortura a cui fu sottoposto il 6 maggio gli fece confessare di aver avuto rapporti sessuali con Laura e di aver intenzione di sposarla. L'uditore era giunto alla decisione di sottoporlo alla tortura dopo aver ascoltato la deposizione di una certa Caterina Macagni, detta la Franceschetta, proprietaria di un albergo per poveri dove avevano trovato alloggio Gian Battista e Laura. Gian Battista aveva resistito al confronto con la Franceschetta, negando le precise contestazioni che questa gli aveva fatto. Ma la tortura lo aveva fatto crollare. La confessione finale relativa ai rapporti con Laura rivela anche la crisi psicologica del personaggio, costretto ad ammettere di avere finto una santità che era solo apparente. Mentre era sospeso alla tortura rispose infatti alla domanda « an habeat votum religionis »: « È finito il mio voto ». E poi, durante il successivo interrogatorio, dichiarò i suoi progetti matrimoniali: « ...li ho data la fede et ho consumato il matrimonio et la volevo sposare a casa et metter giuso questo habito » (22). Questo romito che si sposa e mette su casa simboleggia in qualche modo la crisi di un fenomeno tipico degli anni inquieti e difficili del primo '500. Come gli altri suoi predecessori e più di loro, Gian Battista da Bascio rivela con la sua vicenda la debolezza sostanziale di quel movimento religioso: esso si fondava sulla figura stessa del predicatore, sulla coerenza con cui questi realizzava un certo modello di santità cristiana. Ciò costituiva il fascino di simili figure e la loro capacità di contrapporsi con successo al clero ufficiale, ma le esponeva alle più ovvie ritorsioni. L'uditore del tribunale del Torrone dà voce alle prevenzioni diffuse contro simili personaggi quando giustifica la tortura di Gian Battista da Bascio con la formula « ne mundus decipiatur in similibus hipocritis viciosis » (23).

Ciò spiega perché l'interesse degli inquirenti non si sia indirizzato verso le dottrine predicate dal romito ma verso i suoi costumi. I pochi indizi di quelle dottrine che purtuttavia emergono sono interessanti ma troppo scarsi. All'obbedienza alle ispirazioni divine e al rifiuto di entrare in un ordine religioso si aggiunge la lettura di quei « certi miei libri » portati via a Gian Battista dal suo primo « discipulo ». Quali fossero questi libri non sappiamo. È certo però che i libri erano importanti per lui. Una certa Pentesilea, moglie del cavadenti Antonio « Cantainbanca », che andando « per il mondo così stentando » si era incontrata con Gian Battista da Bascio e con Laura a Budrio, riferì all'uditore che la sera di quell'incontro lo aveva udito sgridare la donna a causa « di non so che libro » (24). In effetti sembra che Gian Battista tenesse molto a questo libro poiché lo ricorda molto

(22) Ivi, f. 269v.
(23) Ivi, f. 269r.
(24) Ivi, f. 259v.

spesso; purtroppo l'interesse dell'inquirente era tutto rivolto ai suoi rapporti sessuali con Laura e non a quelli intellettuali, e quindi ci resta solo un titolo: « Io la viddi [Laura] a Budrio — dichiarò Gian Battista — et li domandai un mio libretto che è *il contrasto del testamento novo et vecchio*, et dissi: 'dammi questo libro in carità di Dio et fa' li fatti tuoi...' » (25). Si è tentati di pensare al tema gioachimitico della concordia tra vecchio e nuovo Testamento. Il *Liber concordiae* di Gioachino da Fiore era stato stampato a Venezia nel 1519; sappiamo che circolava in ambiente fraticellesco la *Summula seu breviloquium super concordia Novi ac Veteris Testamenti*, che aveva alimentato l'attesa del papa angelico (26). La predicazione dei romiti aveva altre volte fatto ricorso allo schema gioachimitico della concordia tra vecchio e nuovo Testamento per ricavarne annunci profetici (27).

Ma anche in questo caso si rimane con un pugno di ipotesi. Sempre dal processo emerge inoltre qualche traccia di un'attività antiereticale di Gian Battista da Bascio nel modenese: « Io andai a Modeno perché bestemmiano et sono luterani, et dissi al Duca che facesse un bando della bestemmia et lo fece, et mangiai con lui et me volse dar dinari et non ne volsi » (28). La bestemmia e l'eresia sono combattute insieme, ma la prima predomina nettamente nelle preoccupazioni del romito. Pochi anni prima un religioso dell'ordine dei cappuccini, il più famoso dell'intero ordine, aveva più e più volte ribadito, andandosene in esilio « religionis causa », che i motivi del suo disaccordo colla chiesa romana non riguardavano i costumi ma la dottrina. A differenza dell'Ochino, Gian Battista da Bascio concluse il suo conflitto con le autorità con una lieve condanna e col marchio di ipocrita .

Pochi anni dopo l'ostilità di Paolo IV contro i romiti trovò espressione in un ordine rigorosissimo contro di essi (29); ma a que-

(25) Ivi, f. 258rv; il corsivo è mio.

(26) M. Reeves, *The Influence of Prophecy in tre Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, pp. 223, 412.

(27) « Et homo quidam natione incognitus, indutus veste vili more mendicantium, per Urbem in plateis ascendebat loca eminentia et vocabat ad se homines et dicturum se aliquid super evangelium pollicebatur. Et cum accurrisset ibi copia hominum, *reducebat ad concordiam testamentum vetus usque ad novum...* » (Stefano Infessura *Diario della città di Roma*, a cura di O. Tommasini, Roma 1970 [Fonti per la storia d'Italia, 5] pp. 264-65). Si ricordi inoltre la controversia sui rapporti tra Vecchio e Nuovo Testamento tra Paolo da Fucecchio e l'agostiniano p. Leonardo avversario del Savonarola (G. Schnitzer, *Savonarola*, Milano 1931, II, p. 490).

(28) Archivio di stato di Bologna, *Archivio del Torrone*, fasc. 1660. f. 258r.

(29) « Heremitae omnes in habitu heremitico capiantur et per inquisitores contra eos procedatur per officium Sanctissimae Inquisitionis - 1557 »: questo è quanto si legge alla voce « Heremitae » di un manuale per inquisitori conservato nell'archivio di stato di Cesena. Si tratta di una compilazione di istruzioni del s. Uffizio, scrupolosamente datate (cfr. P. Caporali, *Per la storia dell'Inquisizione nel secolo XVII: « Regolamenti per i vicari del s. Officio », manoscritto conservato nella sezione di archivio di stato di Cesena*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, a.a. 1972/73, p. 116).

sta data il fenomeno era ormai in fase di riflusso, confinato negli umilissimi ambienti di emarginati e di irregolari di cui si parla nei processi relativi ai miracoli di Matteo da Bascio e alle avventure di suo nipote Gian Battista. L'aspirazione, che uomini come Pico della Mirandola avevano vagheggiato (30), alla libera predicazione itinerante dei romiti era ormai del tutto inattuale.

Adriano Prosperi

(30) « Et crucifixo munitus, exertis nudatisque pedibus, orbem peragrans, per castella, per urbes, Christum praedicabo » (il passo, tratto dalla vita di Giovanni Pico scritta dal nipote Gian Francesco, fu segnalato già da A. Corsano, *Il pensiero religioso dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937, p. 46; lo si legge nella *Ioannis Pici... Vita* premessa all'edizione basileese del 1572 delle opere di Giovanni Pico).

Tra retorica, arte della memoria ed eresia: ipotesi su Giulio Camillo Delminio ed i suoi discepoli

1. - Piuttosto che una relazione il breve discorso che terrò sarà una proposta di ricerca da estendere, in modo organico, ad un intero gruppo di « letterati » veneti, operanti durante gli anni tra il trenta e il sessanta, nei decenni, insomma, veramente decisivi della storia religiosa italiana del Cinquecento. Preciso, però, subito che il personaggio sul quale mi soffermerò maggiormente è il celebre autore del « Teatro del mondo », Giulio Camillo Delminio, una figura che, non a caso, è, da qualche tempo, oggetto di crescenti interessi storiografici e che ritengo sia assai più complessa e importante di quanto non risulti dalla pur diligente voce biografica dello Stabile.

Del resto, a svolgere alcune ricerche intorno alle sue idee religiose sono stato indotto dallo studio di Francesco Giorgio Veneto, il filosofo francescano cabbalista ed ermetizzante che ha lasciato una traccia abbastanza profonda nella vita religiosa e culturale veneziana del suo tempo (1). Proprio l'analisi di alcune sue pagine mi ha indotto a ritenere che il suo intenso esoterismo nutrisse dottrine di carattere eterodosso, soprattutto per i loro esiti cristologici e trinitari (si ricordi l'esplicita accusa di « arianismo » che gli rivolse il Contarini!) e per i più indiretti riflessi sulla concezione dei sacramenti, interpretati con forti propensioni « spiritualistiche ». Né si deve sottacere che Francesco Giorgio fu assai legato agli ambienti « spirituali » veneziani e, in genere, con tutti gli uomini più rappresentativi delle correnti « riformatrici » (dal Quirini al Cortesi, dal Contarini allo stesso Carafa), ma anche con personaggi di diversa « coloritura » religiosa come Annibale Roselli; che fu, poi, attivissimo collaboratore del Croce, del Cranmer e dello Stokeslay nella quistione del « divor-

(1) Per le indicazioni bibliografiche e biografiche intorno a Francesco Giorgio Veneto mi permetto di rinviare al mio saggio *Intorno a Francesco Giorgio Veneto e all'« armonia del mondo »*, in *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974, pp. 129-404. Aggiungo, però, come indicazione più recente, il saggio di Ch. Wirszubski, *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's kabbalistic theses*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », XXXVII (1974), pp. 145-156.

zio » di Enrico VIII; e che, d'altra parte, alcune tracce abbastanza consistenti inducono a ipotizzare rapporti diretti o indiretti anche con il Postel, nelle cui dottrine « visionarie », così legate anche a persone ed eventi veneziani, sono rilevabili certe analogie con le idee del francescano cabbalista. A ciò si aggiunga che altre indagini già condotte dallo Stella (2) e dal Dionisotti (3) hanno posto in luce anche dei legami documentati tra Francesco Giorgio e Gabriele Biondo (o meglio, con un seguace dichiarato del Biondo), avvicinando così questo influente dignitario dell'Ordine francescano a un singolare episodio « settario », precedente alla Riforma e connesso, certamente, a tradizioni spiritualistiche di origine minoritica. Sicché esistono buone ragioni per ritenere che un ulteriore approfondimento delle nostre conoscenze biografiche su Francesco Giorgio (sulle quali sta appunto lavorando un giovane valoroso studioso, Fernando Lepori) potrà permettere di gettare nuova luce non solo su certi aspetti della tradizione filosofica e culturale veneziana dei primi decenni del Cinquecento, ma anche su alcuni momenti e sviluppi della crisi religiosa del tempo, in uno dei suoi epicentri più sensibili.

Orbene: studiando, appunto, le opere principali dello Zorzi (il *De harmonia mundi* e l'*In Sacram Scripturam Problemata*) mi è accaduto di trovare nuove, interessanti conferme dell'influenza che il francescano esercitò su Giulio Camillo Delminio, il teorico della retorica e l'audace progettista di una grande macchina mnemonica, ricca di implicazioni ermetizzanti, cabalistiche, magiche ed astrologiche, così ben studiato, sotto questo riguardo, dal Secret, da Paolo Rossi e dalla Yates (4). Già, del resto, lo stesso Secret aveva alluso a questa influenza, sia pure in termini abbastanza generici; e, più di recente, un suo scolaro, il Maillard (5) ha ricordato la presenza in

(2) A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, 1969, pp. 4, 106, 110-114, 120-123.

(3) C. Dionisotti, *Resoconto di una ricerca interrotta*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, storia, filosofia », S. II, XXXVII (1968), pp. 259-269.

(4) Per la bibliografia relativa a Giulio Camillo Delminio rinvio alla « voce » di F. Stabile, in *D.B.I.*, XVII, Roma, 1974, pp. 218-230. Ma cfr., in particolare, F. A. Yates, *The Art of Memory*, Harmondsworth, 1969², ad ind.; F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1963, ad ind. (ma dello stesso autore è da vedere anche il saggio: *Les chemins de la Kabbale à la Renaissance: Le Théâtre du monde de Giulio Camillo Delminio*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XIV (1959), pp. 418-436); P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, 1960, pp. 82, 83, 96-101, 107, 112, 133, 184, 187, 295; L. Bolzoni, *Eloquenza e alchimia, in un testo inedito di Giulio Camillo*, in « Rinascimento », S. II, XIV (1974), pp. 243-269.

(5) Cfr. *L'elegante poema di Francesco Giorgio theologo eccellentissimo* (B. N. Napoli, cod. XIV.E.14) e il *Comento sopra il poema del R. P. fra' Francesco Giorgio* (B. N. Napoli, cod. XIII.B.59); e v. Kristeller, *Iter italicum*, I, pp. 431, 433 e A. Miola, *Le scritture in volgare dei primi tre secoli della lingua ricercata nei codici della Biblioteca nazionale di Napoli*, in « Il Propugnatore », N. S. I, P. II, pp. 147-151. Ma v. J. F. Maillard, *Sous l'invocation de Dante et de Pic de la Mirandole; les manuscrits inédits de Georges de Venise (Francesco Zorri)*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXVI (1974), pp. 47-61. Il Maillard nega, però, che il Camillo sia l'autore del *Commento* al poema di Francesco Giorgio.

un manoscritto udinese di opere dell'umanista friulano di uno scritto intitolato *Sopra il poema di Francesco Zorze*. Ma la prova più interessante dei legami dottrinali tra il frate cabalista e il Camillo mi sembra piuttosto offerta da certe puntuali coincidenze presenti in uno scritto piuttosto importante, i *Sermoni della Cena del Signore* (6), che, d'altro canto, fornisce utili argomenti per verificare le posizioni religiose del suo autore e la sua vicinanza con tesi eterodosse e riformate.

Si tratta di un'operetta davvero singolare, già nel titolo stesso che fa così esplicito riferimento a una parola, « Cena », ormai così carica di precisi significati confessionali. E giova aggiungere che, se la sua caratteristica dominante è costituita dai costanti e intensi riferimenti cabbalistici, diverse pagine rivelano la dichiarata indifferenza del Camillo per il nucleo centrale della disputa teologica sulla Eucarestia (la transustanziazione) e la tendenza a ridurre il vero significato di tutti gli atti sacramentali alla pura manifestazione del « Logos » divino (con una singolare vicinanza a certi testi del giovane Curione!). Certo, il Delminio non nega il carattere « oggettivo » del sacramento della Cena, come non lo negavano, del resto, Lutero e Calvino; ed anzi mi sembra che, dietro l'oscuro apparato cabalistico, anche questi *Sermoni* rivelino una traccia abbastanza consistente di dottrine tratte dalla *Institutio*. Credo, però, che il proposito del loro autore consista nella continua esaltazione della « comunicazione dello Spirito », il solo « mezzo » per cui possiamo veramente possedere il Cristo, e del carattere del tutto interiore e, insieme, cosmico della « renovatio » e « deificatio » conseguente da quel « possesso » (7). Ai lettori del suo libretto, egli insegna che il Cristo con la sua incarnazione e il suo sacrificio non ha soltanto redento ogni peccato, ma ha portato riscatto e salvezza ad ogni cosa e natura mondana. Perciò coloro che si cibano spiritualmente del Logos incarnato e ne assumono la partecipazione nelle forme del pane e del vino godono della suprema partecipazione con la stessa ragione divina, causa e senso di tutte le cose, archetipo eterno, « vita de la vita ». Ed è naturale che, nella prospettiva della riconversione di tutta la realtà alla sua prima assoluta fonte (prospettiva di schietta misura neoplatonica), non abbia più valore qualsiasi rigida definizione teologica; mentre, in linea con la vistosa componente origeniana di molte pagine dello Zorzi, si accentua l'attesa della prossima, totale « immutazione » e la certezza che al possesso divino si può ascendere solo per la via misteriosa ed esoterica del « raptus », identificato con la grazia. D'altro canto, nei *Sermoni* non mancano allusioni ancora più esplicite ad un'interpretazione di carattere spiritualistico dei sacramenti (e, in particolare,

---

(6) *Sermoni / Della Cena di Nostro Si-/gnore Giesu/Cristo. / composto dall'eccel/lente Signore Giulio Camil-/lo Gentill'huomo / Firentino*..., In Parma, appresso Seth Viotto, 1571. Non è facile indicare con precisione la data dei *Sermoni*: ma data la presenza di dottrine dipendenti non solo dal *De Harmonia*, ma anche dai *Problemata* dello Zorzi si potrebbe arguire che venissero composti dopo il1536.

(7) *Sermoni*, cit., cc. 5v-6r.

del battesimo) (8), la cui virtù consiste tutta nella « spiratione » dello Spirito Santo e nella redenzione operata dall'innesto della natura divina del Cristo nella nostra natura « inferiore ». Ma quella indifferenza dogmatica che caratterizza molte pagine trova, piuttosto, il suo esito naturale in un'immaginazione metafisica, ricca di venature e implicazioni panteistiche. Come il Curione dell'*Araneus* anche il Delminio inscrive la sua meditazione sulla « cena » entro una visione cosmica che ripone nell'essenza divina ogni vita e « sostentamento » di tutti gli esseri creati. La « rinascita » alla quale egli pensa è sempre l'identificazione dell'animo umano con la sua « porzione » divina, la « metamorfosi » che trasforma i « rinati in Spirito » in pure espressioni dell'eternità archetipa del Logos (9).

2. - Non posso insistere a lungo sui *Sermoni*; né mi è dato di citare estesamente quelle pagine ove, dietro le immagini cabalistiche o i richiami neoplatonici ed ermetizzanti, mi sembra si possa percepire, appunto, l'eco abbastanza diretta di dottrine e tesi « riformate ». Vorrei, però, sottolineare almeno alcuni temi che mi sembrano degni di attenta considerazione. Si veda, ad esempio, la pagina dove si nega, in modo abbastanza esplicito, la « presenza locale » del corpo di Cristo, o quella ove il mistero eucaristico è concepito come il mezzo spirituale che rende gli uomini più forti e vigorosi perché possano meglio sostenere la presenza della grazia. Oppure, si rifletta sull'insistenza del Camillo nel sottolineare che il sangue e il corpo di Cristo eucaristico sono assunti « in recordatione » del Cristo e del suo beneficio, o nel dichiarare che « il vero cibo e il vero beveraggio » dell'anima è soltanto il Logos, la parola di Dio « a noi dante vita » (10). Né si dimentichi, insieme ai frequenti accenni alla « semplicità » e « purezza » con cui deve essere imbandita la cena eucaristica, che. anche per il Delminio, Cristo è eternamente presente in duplice modo, nei cieli « alla destra del Padre, e con la divina parola « unico nodrimento... in quel pane e in quel vino » (11). D'altro canto, anche la traccia che abbiamo segnalato e che passa attraverso i rapporti tra i *Sermoni* e alcuni testi fondamentali, dal punto di vista teologico. del *De harmonia* o dei *Problemata* dello Zorzi, potrebbe offrire altra materia di analisi, direttamente riferibile allo studio della effettiva diffusione e fortuna di alcune formule o espressioni messe in circolazione dal frate veneziano. E, in particolare, io penso proprio all'uso che anche il Delminio fa del termine « immutazione », in un senso che non molto lontano da quello poi usato dal Postel ed al significato di certe considerazioni sul « corpus gloriosum » partecipato agli eletti che, se da un lato, si richiamano nuovamente allo Zorzi.

(8) *Ibid.*, cc. 9 r-v.
(9) *Ibid.*. c. 13 r.
(10) *Ibid.*. cc. 44r-45r.
(11) *Ibid.*. cc. 49v-50r.

d'altra parte, inducono anch'esse a suggestivi confronti con le dottrine del visionario francese. Naturalmente, questi avvicinamenti (che, altrove, ho tentato di giustificare con un'analisi assai estesa dei *Sermoni*) (12) pongono, a loro volta, molti problemi che solo ricerche molto approfondite in diverse direzioni potrebbero risolvere, illuminando di più il complesso groviglio di tradizioni religiose, filosofiche e culturali che sta alle origini di molte esperienze esoteriche ed eterodosse del maturo Cinquecento. Ma è già un dato assai interessante che un testo di questo genere, dove si fondono arditi temi cabalistici, allusioni spiritualistiche e influenze riformate, fosse edito solo molti anni dopo la morte del suo autore (1544), e, cioè, nel 1571, in un momento di minore pressione controriformista e dopo che erano state ormai completamente disgregate le correnti più vitali dell'eterodossia italiana. Si potrebbe, anzi, chiedersi se la pubblicazione dei *Sermoni* non abbia servito ad una rinnovata operazione nicodemitica, affine, nella sostanza, a quella compiuta, negli stessi anni, con la ristampa delle *Simbolicae quaestiones* di Achille Bocchi (13).

Un'operetta come i *Sermoni* solleva, comunque, molte curiosità sulla reale personalità del suo autore e il posto che gli si può attribuire nelle vicende religiose del suo tempo. E tali curiosità sono accresciute dalle notizie che possediamo sui rapporti di Camillo Delminio e altri personaggi della storia religiosa e culturale del suo tempo, oggetto anch'essi, negli ultimi decenni, di particolari interessi storiografici. Si sa, infatti, che l'umanista friulano ebbe evidente familiarità e amicizia con Marc'Antonio Flaminio (al quale, tra l'altro, è indirizzata una sua lettera proprio in difesa del discusso « Teatro ») (14) e che ebbe anche rapporti con Alessandro Manzoli, uno dei « sodales » dell'Accademia bocchiale, fideiussore di Camillo Renato nel suo primo processo per eresia. Altre indicazioni, però sinora meno consistenti, portano, di nuovo, all'ambiente bolognese, ove il Delminio visse e forse anche insegnò tra il '22 e il '25 e, poi, nel '30 e ancora, nel '31; ed invitano ad affrontare una ricerca da approfondire: la sua possibile influenza sulle idee religiose del Bocchi e del suo circolo, sul misticismo di tono « spirituale », simbolico, ermetico e platonizzante testimoniato, appunto, dalle *Symbolicae quaestiones*. Un dato ancora più interessante è poi costituito dalle relazioni che il Camillo ebbe con Trifone Gabriele e il circolo degli « spirituali » legati al Contarini (e anche con il Priuli ed il Pole), documentate dal

---

(12) Debbo qui rinviare al mio saggio « Note sui 'Sermoni della Cena del Signore' di Giulio Camillo Delminio », in *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, 1976, pp. 884-912.

(13) Aproposito del Bocchi e della sua « Accademia » bolognese cfr. G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, II, Bologna, 1782, pp. 217-232; A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*. in « Rinascimento », S. II, II (1962), pp. 107-154, part., pp. 126-133; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970, pp. 179-181.

(14) In *Tutte l'Opere* di M. Giulio Camillo Delminio, I, In Vinegia, MDXXXIII, pp. 320-327.

Discorso in difesa del suo teatro (15); mentre meritano uguale considerazione le tracce che lo collegano con l'ambiente modenese di casa Rangoni (e, in particolare, con il Conte Claudio Rangoni) (16) e con altre famiglie così importanti nella storia religiosa e politica del Cinquecento italiano, come i Sauli. Credo, però, che il problema più importante per un'esauriente ricostruzione della biografia del Camillo sia sostituito dai soggiorni parigini del Camillo, protratti, in varie riprese, tra il 1530 e il 1538, quando Francesco I, attratto dal suo progetto del « Teatro » lo chiamò nella capitale francese per portare a termine la costruzione della sua grandiosa macchina mnemonica. Anche su questo punto, e, specialmente, sui suoi rapporti con taluni ambienti intellettuali e religiosi esistono indicazioni importanti, giustamente sottolineate dallo Stabile: i riferimenti al Delminio e alla sua « eruditio » e « pietas » che si trovano non solo nella *Linguae latinae resolvendae ratio* del celebre maestro riformato Johannes Sturm, ma anche in una lettera dello stesso autore al Butzer del novembre 1533. (Un altro accenno all'umanista friulano è pure in una lettera dello Sturm al Melantone del 9 luglio 1535) (17). E basta riflettere al nome dei due corrispondenti per intendere che si tratta di notizie da approfondire, tanto più che un altro legame tra l'ambiente del Delminio e quello dello Sturm è indicato dalle vicende di Alessandro Citolini, l'autore della *Typocosmia*, discepolo indubbiamente del Camillo, e più tardi (nel 1565) esule dall'Italia per ragioni di religione e subito ospitato a Strasburgo dal grande pedagogista protestante (18).

Non solo: mi sembra di avere ormai definitivamente identificato in un personaggio assai noto della vita religiosa italiana di quegli anni, quel « vescovo Pallavicini » che, nell'edizione delle *Opere*, risulta beneficiario di due orazioni scritte dal Camillo per sollecitare la sua liberazione dal carcere e per ringraziare Francesco I per aver concesso questa « grazia » (19). Il Pallavicini non è infatti soltanto — come scrive lo Stabile — « un teologo carmelitano », bensì quel frate Giovanni Battista più volte accusato di eresia e delatore egli stesso di eretici, nicodemita per qualche tempo, poi ancora nuovamente arrestato a Roma e compagno di cella del Cellini in Castel S. Angelo nel '38-'39, e, infine, condannato a vita e rinchiuso nella rocca di Ostia (1545). Sicché dietro il titolo prudente e fuorviante si scopre ancora una volta un eterodosso che, almeno per qualche tempo, ebbe una parte importante nella storia ereticale italiana e che, secondo le ricerche del Church e del Paschini, ebbe probabili rapporti con il

(15) In *Tutte l'Opere*, cit., I, pp. 13 sgg.

(16) Sui rapporti con Claudio Rangoni cfr. Stabile, *op. cit.*, p. 220.

(17) Cfr. *Ibid.*, p. 223.

(18) Sul Citolini cfr. principalmente: D. Gerdes, *Specimen Italiae Reformatae*. Lugduni Batavorum, 1765, pp. 228-230; L. Fessia, *Alessandro Citolini, esule italiano in Inghilterra, con documenti inediti*, in « Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », classe di Lettere, LXXIII (1939-1940), fasc. I, pp. 213-243.

(19) Cfr. C. Vasoli, *Il « luterano » Giovanni Battista Pallavicini e due orazioni di Giulio Camillo Delminio*, in « Nuova Rivista storica », LVIII (1974), pp. 64-70.

Curione ed Agostino Mainardi. Una nuova ragione, quindi, per chiederci quali fossero gli ambienti con i quali il Camillo fu in più stretti rapporti a Parigi, in un tempo in cui la politica regia sembrava inclinare verso una maggiore tolleranza, dopo la « Dichiarazione di Coucy » (1535).

3. - Torneremo tra breve sul periodo parigino del Camillo, alla luce di nuove notizie che permettono di avanzare altre ipotesi nella stessa direzione. Ma adesso, anche sul fondamento di un'indagine già svolta altrove, cercherò piuttosto di far il punto su altro piccolo problema biografico che è, comunque, di qualche interesse per stabilire altre connessioni ed altre linee d'indagine. Già s'è detto della familiarità dell'umanista con l'ambiente di casa Rangoni, una famiglia il cui nome torna così spesso nelle cronache dell'eresia modenese; e sarebbe quindi assai interessante accertare se la « Signora », destinataria di una lettera cabalistica del Delminio sia stata davvero — come ritenne il Tiraboschi (20) — Lucrezia Rangoni Pico, moglie di Claudio Rangoni e parente assai vicina di Giovanni Pico (21). Ora non è facile dire — allo stato attuale della ricerca — se sia più esatta l'identificazione di questa destinataria con Lucrezia Martinengo, proposta da altri studiosi e recentemente anche dallo Stabile (22). Ma qualunque sia la soluzione di questo problema, sta di fatto che Lucrezia Rangoni è anch'essa un personaggio assai interessante per la storia religiosa del tempo, lettrice — come sappiamo — di uno dei testi più diffusi della Riforma italiana, *Il summario della Sacra Scrittura e l'ordinario de' Cristiani*. Naturalmente, non è qui il caso di ricordare le vicende di questo libretto, la discussione sulle sue origini (risolta dal Benrath con l'attribuzione al teologo luterano olandese Heinrich Bomellius) (23), la storia delle persecuzioni e delle condanne, così dure e decise da lasciare appena sopravvivere una sola copia de *Il summario*. Né posso soffermarmi su un noto episodio della storia religiosa modenese del Cinquecento che ebbe appunto come protagonisti la Rangoni Pico, don Serafino Aceti De Portis da Fermo (24)

---

(20) G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, IV, pp. 311-312.

(21) Per una più ampia documentazione dell'episodio rinvio alle mie *Noterelle intorno a Giulio Camillo Delminio*, in corso di stampa nel numero del 1975 di « Rinascimento ».

(22) Stabile, *op. cit.*, p. 224.

(23) *Die Summa der Heiligen Schrift. Ein Zeugniss aus dem Zeitalter der Reformation für die Rechtefertigung aus dem Glauben, herausgegeben von* K. Benrath, Leipzig, 1880.

(24) Su don Serafino Aceti de Portis da Fermo, cfr. principalmente: G. Pennotti, *Generalis totius sacri ordinis Clericorum Canonicorum Historia tripartita*, Roma, 1624, pp. 681, 794; C. Rosini, *Lyceum Lateranense illustrium scriptorum... Elogia*, II, Cesena, 1649, pp. 219-229; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1915, ad ind.; Id., *L'« Apologia » di fra' Battista da Crema*, in « Il Rosario-Memorie domenicane », XXXV (1918), pp. 29-34, 71-76, 107-113; G. Feyles, *Serafino da Fermo, Canonico Regolare Lateranense (1496-1540), la vita - le opere -*

e l'« Accademia » del Grillenzoni e del Castelvetro. Voglio però ricordare che la denuncia del libretto, solennemente condannato da don Serafino e i vari fatti che ne seguirono ebbero appunto origine dalla scoperta nella camera della Rangoni di una copia de *Il summario;* e, del resto, anche dopo la nobildona modenese fu sospettata di aver rapporti con persone di dubbia ortodossia, come il fin troppo noto Fausto da Longiano.

Certo, la Rangoni Pico era anche un'ammiratrice di Don Serafino, ossia di un intimo amico dello Zaccaria e sostenitore dei nascenti Barnabiti, e, quel che più conta, avversario asprissimo della Riforma, sino al punto di identificare addirittura Lutero con l'Anticristo e di scrivere per provarlo un singolare commento all'Apocalisse, dedicato, non a caso, proprio alla stessa Lucrezia. Eppure questo monaco che tanto si adoperava per diffondere « la setta della contessa di Guastalla » (e, cioè, la congregazione barnabitica femminile delle « Angeliche ») era anche l'appassionato difensore di Battista da Crema di cui pubblicò, tra l'altro, l'*Apologia*. Ed è noto che anche il severo domenicano ed il suo difensore non sfuggirono al rigore dell'*Indice*, giacché alcuni teologi giudicarono perlomeno « semipelagiani » certi temi (eccessiva fiducia nella capacità della ragione umana di vincere tutte le passioni e raggiungere il dominio di se stessi, certezza che la volontà, ottenuta questa « vittoria », fosse ormai inattaccabile dalle insidie di Satana, sì da rendere inutili le forme tradizionali di penitenza e mortificazione), o, almeno, talune possibili interpretazioni della spiritualità di fra' Battista. Soprattutto un motivo fu al centro di aspre contestazioni (insieme alla ricorrente accusa contro Ludovica Torelli e i suoi seguaci di rinnovare « gli errori dei Beghini e dei Poveri di Lione »): l'intenso desiderio di un'unione totale con Dio che poteva indurre a trascurare la pratica della preghiera vocale, le forme rituali e liturgiche canoniche o, addirittura, a restare indifferenti nei confronti della propria salute eterna. Come si vede, non mancavano anche nella predicazione di don Serafino (che pure moderava la dottrina del maestro, contrapponendola alle insidie demoniache dei riformati) idee e atteggiamenti che dovevano attrarre una nobildonna, così sensibile e inquieta nella sua esperienza religiosa e, d'altro canto, potevano bene accordarsi anche con i temi spiritualistici ed esoterici proposti dal Delminio.

Se poi la destinataria della lettera fu, invece della Rangoni Pico, Lucrezia Cesarasco Martinengo, l'interesse dei ricercatori non sarà, per questo, meno vivo. Perché questa nobile bresciana non solo fu sorella di Celso (Massimiliano) Martinengo, collaboratore del Vermigli a Lucca e, poi, esule a Ginevra, ma fu anche sorella o parente strettissima di altri personaggi sui quali di recente ha richiamato l'attenzione la Dottoressa Seidel Menchi, nelle sue importanti inda-

---

la dottrina spirituale, Torino, 1942; R. MANSELLI, s. v. in *D.B.I.*, I, Roma, 1960, pp. 138-139.

gini su ambienti e personalità ancora poco note della vita religiosa cinquecentesca (25).

4. - L'ambiente della Rangoni ci richiama, comunque, all'inquieto mondo modenese, uno dei centri più sensibili della crisi religiosa italiana del Cinquecento. Ma l'attività del Camillo e la sua personale influenza ebbero come luogo naturale la società veneziana e veneta, soprattutto i « cenacoli » di letterati e di nobili colti, attratti dal prestigio della sua fama di teorico della retorica e delle tecniche della memoria, nonché di seguace di dottrine e arti occulte. Né v'è dubbio che egli fu al centro di un piccolo gruppo di seguaci e discepoli che collaboravano con lui alla costruzione del favoloso teatro e che spesso nutrivano scoperte o segrete simpatie eterodosse. Tra questi la personalità più interessante è, certo, quella di Alessandro Citolini che meriterebbe di essere oggetto di studi più approfonditi, sia sotto il profilo di teorico dei procedimenti retorico-enciclopedici, « topici » e mnemotecnici (sui quali era costruito anche il « Teatro » del Delminio) e di seguace di concezioni cabalistiche ed ermetizzanti, sia per le sue particolari vicende religiose e per la sua appartenenza a quel gruppo di letterati, maestri e pedagoghi che continuarono, a lungo, a professare, in forma nicodemitica, le loro idee riformate, propagandole in ambienti e famiglie aristocratiche particolarmente interessanti. Più volte sospettato e inquisito, il suo nome compare in documenti dell'Inquisizione veneziana, specialmente nel processo a Isabella Frattina di cui parleremo tra poco; e si sa che nel 1565 fu costretto a fuggire da Venezia e ad iniziare la sua esperienza di esule che si concluse, com'è noto, a Londra, in tempo per permettergli di apparire, come « comparsa », sullo sfondo della bruniana *Cena de le Ceneri*. Come in molti altri casi, la sua storia religiosa è però ancora imprecisa e confusa, sia perché non si conosce esattamente come e quando avvenne il suo passaggio all'eresia, sia perché restano ancora oscuri molti particolari della sua lunga attività a Venezia e altrove.

Le ricerche che sono già in corso intorno ad altre figure e personalità, come Ortensio Lando, che si mossero negli stessi ambienti e svolsero una funzione simile di coperta diffusione di idee eterodosse, porteranno certamente nuovi, importanti elementi anche per illustrare la biografia del Citolini. Ma già Adriano Prosperi (26) ha fornito alcuni dati importanti, nel suo studio su un processo per eresia, celebrato a Verona nel 1539, a carico del prete Ludovico Mantovano

---

(25) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in « Schweizerische Zeitschrift für Geschichte », XXIV (1974), pp. 537-634, spec. pp. 614-625.

(26) A. Prosperi, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in « Quaderni storici », XV (settembre-dicembre 1970), pp. 774-793, part., p. 785.

da Seravalle, un « familiare » del Giberti. Non voglio qui ripetere quanto ho già illustrato altrove (27). E quindi mi limiterò a segnalare che, nell'estate del 1538, il Citolini, appena tornato dalla Francia, già professava idee eterodosse e che era in procinto di recarsi a Roma, dove sperava di trovare una buona sistemazione, grazie alle commendatizie del Flaminio. Ora, per quanto sappiamo su suoi rapporti con il Delminio, viene da chiedersi se il suo soggiorno francese non abbia coinciso con l'ultimo periodo parigino dell'autore del « Teatro » che avvenne, appunto, tra il 1533 e il 1538 e se la sua iniziazione alle idee riformate non si sia compiuta negli stessi ambienti frequentati anche dal Camillo. Ove poi si pensi ai suoi legami di amicizia con lo Sturm, non è neppure fuori luogo supporre che il Citolini abbia avuto i primi rapporti con il celebre maestro protestante, proprio a Parigi, ove lo Sturm visse tra il 1529 e il 1536, attendendo alla sua attività di filologo e di editore di testi, nonché di professore di retorica e di dialettica al « Collège Royal ». In questo caso non solo sarebbero abbastanza chiare le circostanze dell'iniziazione eterodossa del Citolini, ma si avrebbero anche altri utili elementi per approfondire il rapporto tra le concezioni retoriche del Delminio (e dei suoi discepoli) e la tradizione retorico-dialettica che lo Sturm diffuse a Parigi, sulle tracce di Rodolfo Agricola e che ebbe tanta importanza nella formazione del giovane Pietro Ramo. Ma giacché si parla dei rapporti tra il Citolini e il Camillo, non è forse fuor di luogo prendere in considerazione anche un altro elemento: la *Lettera in difesa della lingua volgare* che il Citolini pubblicò a Venezia nel 1540, dedicandola a Cosimo Pallavicini (28). Perché Cosimo Pallavicini era appunto il fratello dello sfortunato carmelitano, oggetto delle due orazioni delminiane; e, dunque, un personaggio che compare anch'egli nella cronaca ancora in gran parte ignota degli anni parigini del Camillo.

Non basta. L'amico Rotondò, con la sua consueta gentilezza, mi ha segnalato e poi inviato in copia il processo per eresia avvenuto in Venezia nel 1568 e nel quale furono coinvolti una nobildonna di Portogruaro, Isabella Frattina, e il noto eretico e visionario Jacopo Brocardo (29). Il processo è molto interessante, ed apre prospettive di ricerca che certamente saranno ben sfruttate da altri studiosi che, con maggior competenza della mia, stanno indagando i problemi della diffusione « sotterranea » e celata delle concezioni eterodosse. Mi li-

(27) Cfr. n. 21.

(28) *La lettera di Alessandro* CITOLINI *in difesa della lingua volgare e i luoghi del medesimo con una lettera di Girolamo Ruscelli al Mutio, in difesa dell'uso delle Signorie*, in Vinegia, MDLI. Mi servo di questa edizione perché non ho potuto consultare l'edizione del 1540. E cfr. VASOLI, *Il « luterano » Giovanni Battista Pallavicini...*, cit., pp. 66-67.

(29) Archivio di Stato di Venezia, Sant'Uffizio, busta n. 25, Processo di Isabella Frattina. Per una più ampia illustrazione rinvio alle citate *Noterelle*. Per il Brocardo si veda l'accurata bibliografia raccolta da A. ROTONDÒ, s. v., in *D.B.I.*, XIV, Roma, 1972, pp. 385-389. La « voce » del Rotondò è anche la più compiuta ricostruzione biografica.

miterò pertanto a notare che Isabella Frattina, moglie del nobile Marco Frattina, era figlia di un notissimo diplomatico e uomo politico ligure, Giovanni Giovacchino da Passano (Gian Gioachino delle Spezie), signore di Vaulx, già segretario di Ottaviano Fregoso e poi maggiordomo di Luisa di Savoia, la Reggente di Francia che lo adoperò per delicate trattative, specie in Inghilterra; e che sua madre era Caterina Sauli, sorella di Domenico, personaggio ancora più noto delle vicende politiche e anche religiose del Cinquecento (e nella cui casa milanese era morto nel 1540 lo stesso Giulio Camillo). Non posso, però, trascurare di aggiungere, per completare il quadro di un ambiente ricco di tutte le sfumature, le contraddizioni e i profondi contrasti che caratterizzano la crisi religiosa del tempo, che proprio il processo veneziano raccoglie anche le confessione dei trascorsi « luterani » di Caterina Sauli, zia del futuro santo bernabita Alessandro, e dei suoi rapporti con personaggi notissimi dell'eterodossia italiana, tra i quali lo stesso Citolini, Ortensio Lando e l'enigmatico « Turchetto » (30).

Orbene: oltre alla notizia dei rapporti con la Sauli e il suo ambiente di cui abbiamo già detto, il processo alla Frattina fornisce altri elementi utili per ricostruire la personalità del Citolini. Sappiamo infatti che, dopo essere stato precettore di Isabella, egli aveva continuato a frequentarne la casa, sino a poco tempo prima della sua fuga e che dalla Frattina era stato incaricato anche di alcune incombenze, non sappiamo bene di quale carattere, in Austria e in Germania (31). D'altra parte, documenti estranei al processo testimoniano invece una notevole familiarità di Giulio Camillo per un altro componente della famiglia Frattina, Bernardo, al quale nel 1527 e nel 1529 aveva inviato lettere confidenziali, non prive di accenni di carattere politico e religioso purtroppo poco decifrabili.

Tuttavia l'interesse maggiore del processo veneziano per il nostro argomento è fornito dai costituti del Brocardo, anch'egli amico del Citolini, e, al tempo del processo, precettore dei figli della Frattina. Risulta, appunto, dalle sue deposizioni (32), che egli era giunto a Venezia, giovanissimo, intorno al 1534 e vi era rimasto, per qualche tempo, al servizio del vescovo di Lodi, Ottaviano Sforza; ma il Brocardo aggiunge anche che, presso quel vescovo, stava attendendo il ritorno del Camillo « per attendere al suo teatro ». Più tardi, in un altro costituto (33), precisa di essersi recato a Parigi, in età di circa quattordici anni (e sembrerebbe, intorno al 1530-1532) e di essersi posto al servizio di alcuni italiani; e conferma che proprio in quel periodo aveva preso a frequentare la casa parigina del Camillo. Poi.

(30) Su Caterina Sauli e i suoi rapporti con diversi eterodossi cfr. Seidel Menchi, *op. cit.*, pp. 620-625.

(31) Processo Frattina. Costituto di Isabella Frattina dell'8 giugno 1568: Costituto di Jacopo Brocardo del 29 luglio 1568; Costituto di Isabella Frattina del 4 agosto 1568.

(32) Ibidem. Costituto di Jacopo Brocardo del 14 maggio 1568.

(33) Ibidem. Costituto di Jacopo Brocardo del 23 agosto 1568.

agli inquisitori che gli chiedono come avesse potuto acquisire le conoscenze letterarie necessarie per esercitare il suo mestiere di maestro, fornisce una risposta abbastanza interessante: a Parigi, aveva seguito molte lezioni e letture di lingua latina e greca e di retorica e di logica (34).

Anche in questo caso, non è dunque difficile supporre che il Brocardo possa avere ascoltato le lezioni parigine dello Sturm, tenute oltre tutto al « Collège Royal », istituzione non vincolata dai « curricula » formalizzati della Sorbona. E che, del resto, il Brocardo abbia una notevole conoscenza delle opere dell'umanista riformato lo dimostrano altri dati sicuri. Tra i libri che gli furono sequestrati figurano, infatti, i *Partitionum dialecticarum libri* dello Sturn (l'edizione in due libri edita a Parigi nel 1539 o, forse, quella in tre libri, apparsa a Strasburgo nel 1543). Ma il dato più illuminante è fornito da due scritti dello stesso Brocardo, la *In tres libros Aristotelis de arte rhetorica paraphrasis* (edita a Parigi nel 1544 e, nuovamente, nel 1548) (35) e le *Partitiones oratoriae, quibus rhetorica omnia Aristotelis praecepta breviter et dilucide explicantur* (1558) (36) che recano una traccia profonda dell'influenza dell'umanista di Strasburgo. Mi sembra, dunque, che anche esperienza del Brocardo confermi quanto ho già detto, a proposito del Citolini: e, cioè, la notevole diffusione di idee e atteggiamenti ereticali tra i discepoli del Camillo e l'illuminante connessione tra i loro interessi retorici e insegnamenti derivati dall'opera dello Sturm.

5. - Il discorso che abbiamo tenuto sino a questo punto induce, naturalmente, a chiederci se vi siano, oltre ai riferimenti al Camillo nelle lettere dello Sturm, altri testi o documenti di parte protestante che possano servire a chiarire meglio un complesso di vicende ancora così sfocate e sfuggenti e a far più luce sull'atteggiamento religioso dell'umanista friulano. Il testo esiste; e di esso ha già fuggevolmente parlato il Secret (37), mentre lo Stabile non ha mancato di ricordarlo nella sua « voce » biografica (38). Ma credo che, proprio per il suo carattere ambiguo e oscuro, l'epistola che Giovanni Calvino scrisse al Viret il 25 ottobre 1542 non risolva, bensì piuttosto ponga diversi problemi di non facile soluzione. In questa epistola, ben nota agli studiosi di Bernardino Ochino, il Riformatore parla soprattutto dell'esule senese, appena giunto a Ginevra, mostrando verso di lui fiducia e amicizia; ma non nasconde la sua diffidenza nei confronti dei

(34) Ibidem. Costituto di Jacopo Brocardo del 12 agosto 1568.

(35) *In tres libros Aristotelis de arte rhetorica paraphrasis*, Parisiis, Dupuy, 1549 (Ibid., Cavellot, 1558).

(36) Jacobi Brocardi, *Partitiones oratoriae, quibus Rhetorica omnia Aristotelis praecepta breviter et dilucide explicantur ad Petrum Andream Codegorum Ferrariensem*, Venetiis, MDLVIII.

(37) Cfr. Secret, *Les cheminements de la Kabbale...*, cit., p. 418.

(38) Stabile, op. cit. p. 225.

rifugiati italiani e le sue riserve per la loro scarsa purezza dottrinale. E subito dopo aggiunge testualmente: « Habemus hic Julinm Camillum cuius tam diuturna mora nobis nonnihil suspecta est. Tametsi enim liberaliter ore iactat evangelium, quia tamen aliquod clandestini consilii habet, quod etiam incognitum nobis displicet eum merito timemus. Sed bene habet quod Bernardinus sibi tanquam ab hoste cavet » (39).

I curatori del « Corpus Reformatorum » indicarono, sia pure con molto dubbio, che le parole di Calvino si riferissero a Camillo Renato; ma il Williams (40) ha giustamente riconosciuto in Giulio Camillo Delminio il personaggio contro il quale si apputano i sospetti di Calvino. Né, del resto, considerando alcuni passi delle *Mentite ochiniane* di Girolamo Muzio (41), restano dubbi sulla presenza a Ginevra di Giulio Camillo, proprio nei mesi della clamorosa fuga dell'Ochino e della diaspora di altri protagonisti della Riforma italiana. Dalle espressioni di Calvino si può poi dedurre che il professore di retorica, entusiastico lettore dei testi cabalistici e così influenzato da Francesco Giorgio Veneto, suscitasse notevoli preoccupazioni nel Riformatore ginevrino, non ingannato dal suo comportamento esteriore di buon evangelico, sotto il quale doveva, probabilmente, intravedere il pericolo di deviazioni esoteriche e spiritualistiche. Né sembra che Giulio Camillo ottenesse l'amicizia dell'Ochino che doveva avere verso di lui qualche precisa ragione di ostilità, forse risalente ai turbolenti rapporti con il frate veneziano.

Con tutto questo non si può dire che sia chiara la ragione dei sospetti coltivati da Calvino ed espressi con parole particolarmente allarmate. Forse, pensando agli ultimi eventi della vita del Camillo, ai suoi stretti rapporti con Girolamo Muzio, diventato, dopo il '42, un intransigente polemista controriformista, e al suo ricorso alla protezione del d'Avalos, si potrebbero avanzare gravi congetture e supporre, davvero, che la presenza a Ginevra dell'umanista friulano nascondesse sinistri intenti di spionaggio o di provocazione. Ma, forse, la spiegazione è più semplice, legata proprio al carattere delle dottrine e delle idee professate dal Delminio, al suo modo di risolvere certe istanze spiritualistiche nel quadro di una concezione esoterica, di carattere piuttosto settario e « misterico », facilmente riducibile ad atteggiamenti nicodemitici. Non escluderei neppure che il ritorno del Camillo in Italia fosse legato a una personale delusione o, meglio, alla constatata divergenza tra il carattere spiritualistico, cabalistico

(39) Joannis Calvino, *Opera quae supersunt omnia*, (« Corpus Reformatorum », XI), Brunswingae, 1871, 458.

(40) Cfr. G. H. Williams, « Camillo Renato (c. 1500-1575) », in *Italian Reformation studies in honor of Laelius Socinus, edited by* J. A. Tedeschi (« Università degli Studi di Siena - Facoltà di Giurisprudenza. Collana di studi « Pietro Rossi » - N.S., IV), Firenze, 1965, pp. 103-195, in particolare pp. 137, 176.

(41) Cfr. B. Nicolini, *Una polemica tra Girolamo Muzio e Bernardino Ochino*, in *Studi cinquecenteschi. I. Ideali e passioni dell'Italia religiosa*, Bologna, 1968, pp. 65-116 (e, in particolare, a p. 95, la citazione dalle *Mentite ochiniane* di un preciso riferimento a un incontro ginevrino tra l'Ochino e il Camillo).

ed ermetizzante dei suoi temi prediletti e il rigore dottrinale e discinare della « Ville-Eglise ».

Si tratta, comunque, di problemi che solo indagini più estese e approfondite potranno, se non risolvere, almeno rendere meno confusi, in modo da stabilire un quadro di riferimento più soddisfacente alle varie tracce che pure si addensano intorno alla persona dell'inventore del « Teatro ». Ma giacché si parla di rapporti tra Calvino e il Camillo sarà bene anche ricordare un'altra circostanza che può sembrare di poco conto, e che, pure, può servire almeno a indicare certi ingolari itinerari della fortuna postuma dei suoi scritti. Già s'è detto della stampa così tarda e, per certi sensi, poco spiegabile dei *Sermoni della Cena del Signore* che cade proprio in periodo di tempo in cui, nonostante le costanti ristampe delle sue *Opere*, la fama del Delminio doveva pure cominciare ad attenuarsi. E, adesso, vorrei invece ricordare che la prima edizione del testo forse più fortunato di Giulio Camillo ebbe luogo a Firenze, nel 1550, per opera di Ludovico Domenichi e per i tipi del Torrentino (42). Ora, anche il Domenichi fu un uomo di lettere e poligrafo, noto non solo per i suoi controversi e burrascosi rapporti con il Doni e con l'Aretino, ma anche per le vicende non molto chiare della sua vita di scrittore cortigiano e per i molti dubbi e, addirittura accuse specifiche nei riguardi della sua ortodossia spesso avanzate da avversari letterari e da autorità religiose e politiche (43). Però l'episodio più grave e più pericoloso della sua biografia cade proprio nel febbraio del 1552, sempre a Firenze, quando il Domenichi fu oggetto di un procedimento da parte degli Otto di Guardia e Balia, sotto l'accusa di aver volgarizzato, nel 1550, la *Nicodemiana* di Calvino (e, cioè, probabilmente, la versione latina de l'*Excuse*). Secondo la sentenza dei magistrati, fiorentini, il letterato, « atendendo a eresie e cose luteriane », avrebbe inoltre provveduto a far stampare questa versione a Firenze, sotto il falso luogo di Basilea (44); e i costituti di Don Pietro Manelfi ci forniscono anche il nome di colui che avrebbe commissionato questa versione al Domenichi: il medico siciliano Ludovico Messina, già carmelitano. e allora residente a Pisa (45). Come si sa il Domenichi, che godeva della protezione di Cosimo e in cui favore si mosse anche la stessa Renata di Francia, evitò la grave condanna inflittagli dagli Otto, presto commutata e, praticamente, annullata. Il che non impedì che sul suo conto continuassero a circolare accuse ricorrenti di eresia che lo accompagnarono sino alla fine dei suoi giorni.

Naturalmente il fatto che un poligrafo come il Domenichi attendesse, nello stesso anno, alla pubblicazione dell'*Idea del Theatro* ed

(42) *L'Idea del Theatro dell'eccellen.* M. GIULIO CAMILLO, in Fiorenza. MDL.

(43) Anche per l'illustrazione più compiuta di questo episodio rinvio alle citate *Noterelle.*

(44) Archivio di Stato di Firenze, Archivi criminali, Libri di partiti degli Otto di Guardia e Balia, 60, c. 66 v.

(45) C. GINZBURG, *I Costituti di Don Pietro Manelfi* (« Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum »), Firenze-Chicago, 1970, pp. 25, 26, 39, 58-59.

alla versione e stampa clandestina de l'*Excuse* può essere un dato del tutto casuale. Eppure è anche questa una traccia da non lasciar cadere e che può invitare ad andare più a fondo nello studio degli ambienti che favorirono la fortuna postuma del Camillo e che continuarono a riprodurre e pubblicare scritti abbastanza compromettenti come le orazioni per il Pallavicino o gli stessi *Sermoni*, adottando talvolta abili espedienti. Soprattutto — e ciò valga come conclusione di un così breve e provvisorio intervento — è augurabile che ricerche condotte a vasto raggio, su personaggi e gruppi ancora poco noti e, per ora, difficilmente valutabili, possono permettere una conoscenza più sicura dei molti tramiti e vie sinora ancora insospettabili che permisero la diffusione segreta e capillare dei più diversi filoni eterodossi, in una cultura assai più complessa e tormentata di quanto non indichino ricostruzioni e definizioni troppo generiche.

CESARE VASOLI

Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI - XVII): problemi di una ricerca in corso[1]

L'interesse che negli ultimi decenni, anche in Italia, si è rivolto alla storia sociale, di cui peraltro tuttora si cerca di precisare il significato e l'estensione, ha lasciato traccia anche nella storia religiosa: da un saggio di Mario Rosa, in cui viene tracciato un panorama degli studi sulla storia religiosa italiana tra '500 e '600, appare chiaramente che nella storiografia più recente l'ottica della ricerca si è spostata, per così dire, dal « centro » alla « periferia », ossia dal papato e dalla politica religiosa ed ecclesiastica di Roma all'azione dei parroci e dei vescovi nelle loro diocesi, all'opera di riforma locale, all'affermarsi di forze « emergenti dal basso » (2).

È chiaro che un atteggiamento di questo genere può sottendere, da un lato, solo un maggiore interesse per la vita religiosa delle masse, dall'altro la consapevolezza che le pratiche e le credenze religiose non possano essere considerate estranee al contesto sociale e alle sue modificazioni. Questo sembra particolarmente vero per gli anni immediatamente successivi al Concilio di Trento: uno dei problemi centrali della Controriforma è certamente quello del rapporto con le masse popolari per saldare le fratture, riguadagnare il terreno perduto e sottrarre al laicato ogni possibilità di iniziativa autonoma.

« La Chiesa si propose — scrive Asor Rosa (3) — di riconquistare direttamente e con l'ausilio di un discorso che poteva essere di grana più grossa, ma non di natura diversa da quello rivolto alle classi dominanti, il controllo sul popolo, attraverso stumenti di diffusione ideologica di importanza non sottovalutabile come le predicazioni, i quare-

(1) Il titolo vuole sottolineare che non esporrò alcun risultato definitivo di una ricerca già compiuta, bensì alcune tematiche e alcune ipotesi di lavoro di una ricerca che sto conducendo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna e che si articola anche in seminari e tesi di laurea.

(2) M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600: studi recenti e questioni di metodo* in « Quaderni storici » n. 15. Ancona, 1970, pp. 673-758.

(3) A. Asor Rosa, *La nuova scienza, il Barocco e la crisi della Controriforma* in *Il Seicento*, Bari, Laterza, 1974, p. 33.

simali, le cerimonie sacre, il rinnovamento e la codificazione dell'arte religiosa, il teatro » e — aggiungerei io — le missioni popolari.

Infatti le forze più attive ed entusiaste della Controriforma, che si contrappongono alla chiusura, all'involuzione e all'irrigidimento di certi ambienti, si impegnarono in campo missionario e ciò costituisce il fatto più caratteristico e importante della storia religiosa a partire dalla metà del Cinquecento. Parecchi ordini religiosi intrapresero l'attività missionaria, ma in particolare i Gesuiti, « lo squadrone volante della Chiesa » (4), nella molteplicità dei loro campi operativi, privilegiarono sempre quello pedagogico e quello missionario.

Maggiore fama e maggiore risonanza hanno avuto sia tra i contemporanei sia tra gli storici moderni le missioni in Oriente e nel Nuovo Mondo e solo in studi recenti, ipirati a quella nuova ottica a cui accennavo citando il Rosa, si è cominciato a parlare delle missioni popolari in Italia (5) che « cominciate come fatto repressivo e antiereticale si svilupparono in un più ampio tentativo di conquista di zone non pienamente raggiunte o labilmente toccate da espressioni di vita religiosa cattolica e rimaste tenacemente legate a forme sincretistiche pagano cristiane » (6): esse riuscirono ad imporsi — come nota C. Ginzburg (7) — là dove il movimento riformatore cinque-

(4) La definizione è di E. Gothein, *Stato e Società nell'età della Controriforma*, Venezia, 1928, p. 115.

(5) La bibliografia sulle missioni dei Gesuiti in Italia è molto scarsa: i contributi maggiori sono del Gesuita Padre M. Scaduto, di cui si veda *Tra Inquisitori e Riformati. La missione dei Gesuiti tra i Valdesi della Calabria e delle Puglie* in « ArchivumHistoricum Societatis Jesu » (d'ora in poi citato con l'abbreviazione A.H.S.J.) XV (1946), pp. 1-76. *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560-63* in A.H.S.J., XXVIII (1959), pp. 51-191. *Le visite di A. Possevino nei domini dei Gonzaga*, in « Archivio storico lombardo » LXXXVII (1960), pp. 336-410. *La strada e i primi gesuiti* in A.H.S.J., XL (1971), pp. 323-390. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia:* Vol. III. *L'epoca di Giacomo Lainez 1556-1565: Il governo*, Roma, 1964 e Vol. IV. *L'azione*. Roma. 1974.

Per la provincia di Torino, v. *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, Chieri, 1914-20, per le missioni del Padre P. Segneri e successivamente del nipote V. Soncini, *Il P. Paolo Segneri 1624-1694 nella storia dei Farnese a Parma con lettere e documenti inediti*, Torino, 1925; E. Lazzareschi, *Le missioni dei Segneri nella Lucchesia*, in « Bollettino storico lucchese » (1931), pp. 206-223; P. Pirri, *Ludovico Antonio Muratori e Paolo Segneri: un'amicizia santa*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », IV (1950), pp. 5-70; G. Orlandi, *L. A. Muratori e le missioni di P. Segneri*, in « Spicilegium historicum Congregationis SS.mi Redemptoris » (1972), pp. 158-294; G. Orlandi,*La corte estense e la missione a Modena del P. Segneri*, in « Spicilegium historicum Congregationis SS.mi Redemptoris » (1973), pp. 402-424.

Accennano alle missioni popolari anche M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, 1962, p. 449; F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, 1962, p. 30; E. De Martino, *La terra del rimorso — Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1961 e, in particolare, C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, I, 1972, pp. 603-676. Soprattutto questi ultimi studi mostrano come il fenomeno delle missioni popolari vada inserito nel più ampio contesto della storia sociale.

(6) M. Rosa, *Per la storia...*, op. cit., p. 689.

(7) C. Ginzburg, *Folklore...*, op. cit., pp. 656-657.

centesco era fallito: nelle campagne e, in particolare, nel Mezzogiorno.

Alla luce di questa problematica, dunque, ho cominciato la mia ricerca: essa si articola su due piani, da una parte lo studio della consistenza e dell'ubicazione delle missioni nel tentativo di ricostruirne la storia e una carta delle zone di penetrazione, dall'altra l'analisi dei metodi e delle tecniche.

Fin dalle origini i membri della Compagnia di Gesù si spostavano da un luogo all'altro nell'interesse dei vari servizi che assumevano: ogni tipo di viaggio o di spostamento era definito col termine generico di « missio »: gli scopi della « missio » andavano dal disbrigo di affari della Compagnia, al pellegrinaggio, al semplice svago. Quindi, in un primo momento, l'attività apostolica era solo un elemento accidentale delle missioni: il viaggio diveniva spesso « palestra di azione apostolica e della più redditizia, — scrive Padre M. Scaduto (8) — un prolungamento del pulpito e del confessionale più accessibile e immediato..., vi si incontra gente bisognosa di aiuto spirituale ed ecco piazze e crocicchi trasformarsi a un tratto in spazi per una predicazione improvvisata, prima di raggiungere la meta ».

S. Ignazio aveva fissato solo le norme generali del viaggiare (9) più dettagliate formulazioni comparvero nelle *Regulae peregrinantium*, elaborate dai Padri Polanco e Nadal e pubblicate dal Lainez. Alcune volte la « missio » aveva come scopo la repressione di fenomeni ereticali: è il caso, ad esempio, delle missioni del Padre Rodriguez inCalabria, dove fin dal XIV sec. erano emigrati nuclei di valdesi che, successivamente, nel sinodo di Chanforan avevano accettato il calvinismo. Essendo stati scoperti questi focolai, l'Inquisizione intervenne, inviando nel 1561 i Gesuiti con il compito di assistere i condannati a morte e insegnare la dottrina cristiana. In una lettera il Rodriguez scrive: « le armi possono forzare i corpi, ma non le opinioni, le dottrine eterodosse si spiantano dai cuori con la sana dottrina e catholica persuasione, guadagnando i dissidenti in dargli ad intendere le ragioni della fede nostra con autorità della Scrittura con molta humiltà, charità ed amorevolezza » (10).

Poi, nel corso del '500, sulla base di queste esperienze furono organizzate delle missioni, specie nelle regioni di campagna e di montagna, secondo schemi costanti e con scopi esclusivamente apostolici: missioni che in una relazione sono definite « scorrerie spirituali fatte da sacerdoti della compagnia di Gesù, che quasi cavalli leggieri scorrendo qua e là, attaccano il fuoco dello Spirito Santo hora in questa parte, hora in quella » (11).

---

(8) M. SCADUTO, *La strada...*, op. cit., p. 346.

(9) *Institutum societatis Jesu*, Florentiae, III, 1893, p. 19: Regulae eorum qui in Missionibus versantur; p. 365: Instructio XII pro iis qui ad missiones fructificandi causa proficiscuntur.

(10) M. SCADUTO, *Tra inquisitori e riformati...*, op. cit.

(11) *Relatione di una missione fatta dai Padri della Compagnia di Gesù a Castell'a mare di Stabia l'anno 1649 nel mese di aprile*, Napoli, 1650, pp. 1-2.

Venute ormai meno le preoccupazioni per i focolai ereticali si trattava di recuperare le zone più arretrate anche sul piano religioso: le campagne e il mezzogiorno, zone che erano rimaste fuori dal dibattito religioso del XVI sec., che aveva interessato solo le città soprattutto del Nord e aveva lasciato fuori le campagne e gran parte del Mezzogiorno. Qui la vita religiosa, sia per la non residenza dei vescovi, sia per l'assenza e l'ignoranza dei parroci aveva seguito — come ha ben sottolineato C. Ginzburg (12) — strade proprie, che vanno ricercate nel folklore e nella magìa, per cui la frase tanto spesso ricorrente delle « Indie di quaggiù » per indicare l'Italia meridionale, non può essere considerata solo un'espressione retorica.

Facciamo alcuni esempi: in una lettera del 23 novembre 1571 Girolamo Nadal scrive al rettore del collegio di Teramo: « Mi persuado che si consolerà in quelle Indie di Abruzzo grandemente » (13), in una lettera del 24 gennaio 1575 Michele Navarro, che per sette mesi aveva percorso le aspre montagne dell'estrema Calabria e la costa nord-orientale della Sicilia scrive: « O Padre mio carissimo, se V. S. vedesse l'estrema rovina di tante anime e come vanno perdute a cagione della spaventosa ignoranza che regna in queste montagne tanto nello spirituale che nel temporale, avrebbe compassione di loro. E poiché alcuni dei nostri vanno alle Indie in questa potrebbero lavorare tanto da rendere, a mio avviso, ossequio a Dio non minore di quelli che si recan laggiù: infatti vi è necessità di estirpare errori e superstizioni e abusi dei quali vi è gran copia. Qui senza percorrere tante leghe per mare con pericolo della vita e senza dover attendere molto tempo per imparare la lingua potrebbero con profitto esercitare i loro talenti... Io sono dell'opinione che poiché la Compagnia tiene aperte case di probazione per i novizi, queste montagne della Sicilia sarebbero Indie per coloro che dovessero poi recarsi laggiù. Ho infatti per certo che chiunque darà buona prova di sé in queste nostre Indie di qua sarà adatto anche a quelle di là dell'Oceano: così come chi troverà difficoltà nel viaggiare e nel patire in queste non sperimenterà certo nelle altre molta facilità... » (14).

Sono testimonianze eloquenti, che dimostrano come nella prospettiva dell'attività missionaria fosse sentita un'effettiva analogia tra il nuovo mondo da guadagnare alla civiltà cristiana e le condizioni da larghe zone del Sud così superficialmente sfiorate da questa civiltà che i suoi abitanti sembravano, secondo la definizione di uno dei missionari, « tutti del bosco » (15).

Si può quindi rilevare che nel campo dell'attività missionaria avvenne un'evoluzione simile a quella avvenuta in campo pedago-

---

(12) C. Ginzburg, *Folklore....* op. cit., p. 657.

(13) P. Tacchi - Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 1950², I, parte I, p. 324, nota 3.

(14) P. Tacchi - Venturi, *Storia....*, op. cit., I, parte I, pp. 325-26 e parte II, pp. 92-95.

(15) P. Tacchi - Venturi, *Storia....* op. cit. I, p. 325, nota 1.

gico: il Cinquecento è un periodo di sperimentazioni, di tentativi, di confronti e solo durante il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) fu preparata la *Ratio studiorum* (pubblicata nella stesura definitiva nel 1599), alla cui compilazione concorsero gli scritti dei rettori dei vari collegi come l'*Ordo studiorum* del Nadal e il *De ratione et ordine studiorum collegii Romani*, per citare solo i due più importanti.

Analogamente avvenne per l'attività missionaria: a Roma, fin dagli inizi della Compagnia, pervenivano lettere e relazioni dalle varie province: venivano messe a confronto le diverse esperienze, si prendeva atto delle diverse necessità e sulla base di queste venivano date istruzioni e avvisi per l'organizzazione delle missioni, ma una sistemazione definitiva fu compiuta solo nel 1647 dal Padre Vincenzo Carafa con l'istituzione di un prefetto delle missioni per ognuna delle cinque province, in cui era divisa l'Italia. Così egli scrive ai Provinciali della Compagnia: « Havendomi Dio Nostro Signore dato particolare desiderio di rimettere in piedi com'era nella nascente Compagnia il santo esercitio delle Missioni sono andato pensando per quali cagioni i Provinciali passati, che di questo stesso non solo hanno avuto desiderio, ma ancora hanno dato suoi ordini non habbino sin hora conseguito l'intento. E dopo molta considerazione mi sono persuaso che di ciò la ragione sia stata perché, dovendosi i Provinciali prendere tant'altri pensieri e dividere l'animo in tant'altri negotii per il buon governo delle loro Province, non possono con tutto l'affetto applicare a promuovere sì tanto ministerio, che, essendo il più principale nella Compagnia et il più utile per la Cristianità richiede una speciale provvidenza. Pertanto ho pensato, nel cospetto di Dio, nel lume delle nostre Costituzioni e col parere dei miei Padri assistenti di stabilire e formare in ogni provincia un prefetto delle missioni, che habbia per officio sopperire al Provinciale quanto appartiene alle missioni di quella Provincia, che però doverà haver la nota delli Collegii che per lasciti hanno obbligo alle missioni et insieme una lista delli Prelati e delli Padroni delle città e terre di quella Provincia, procurando che siano soddisfatti quando dimandino qualche missione. Inoltre rappresenterà al P. Provinciale quali soggetti si potrebbero applicare a questa o quell'altra missione, che aiuti si potrebbero procurare, che rimedi usare acciò si santo ministerio si eserciti con fervore e si promuova con zelo e, conservandosi nella sua purità sia appresso tutti in quella stima e riverenza che conviene ».

La lettera si chiude con l'invito ad eleggere tali prefetti e a comunicare la nomina: seguono infatti i nomi degli eletti: nella Provincia Romana Padre Cesare Noilo, nella Napolitana Carlo Sangri, nella Sicula Giorgio Tagliavia, nella Mediolanensis Giovanni Stefano Ferrari, nella Veneta Alfonso Giannotti (16).

---

(16) Lettera manoscritta, conservata nell'archivio di Roma della Compagnia di

Con questo documento si può dire che venga definita l'organizzazione di quelle missioni popolari che i Gesuiti, anche se con metodi diversi, come vedremo in seguito, continuarono fino al Settecento e a cui si ispirarono i Padri Redentoristi nel secolo seguente.

Dopo aver visto che cosa si deve intendere per « missio » e quale evoluzione il termine abbia subito, esamineremo la dislocazione geografica delle missioni tra '500 e '600, premettendo che, per quanto riguarda i primi decenni di vita della Compagnia, si incontrano attività di apostolato un po' dovunque, ma non ancora vere e proprie missioni organizzate (17).

Analizzando la carta da nord a sud si nota che nella *Provincia Mediolanensis*, comprendente il settore nord-occidentale d'Italia e la Corsica, le missioni sono localizzate soprattutto nelle zone di confine lungo le valli alpine (18), nella pianura lombarda e sono numerose in Corsica (19).

Gesù (d'ora in poi indicato con l'abbreviazione A.R.S.J.), v. Instit. 74, pp. 24 r e v. Ringrazio il direttore dell'Archivio P. Edmond Lamalle e P. Jòszef Fejèr per la loro cortesia e i loro consigli.

(17) Per ricostruire questa carta mi sono servita di uno spoglio di G. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù che fiorirono in virtù e santità 1538-1728*, Venezia, 1740 in 4 volumi (l'opera fu ampliata e ristampata a Roma nel 1859 a cura di G. Boero in 12 volumi), attraverso il quale ho reperito nomi di missionari, luoghi e date di missioni. Ricchissime di materiale le *Historiae* delle cinque province italiane, conservate manoscritte presso l'A.R.S.J.: in questa sezione sono stati raccolti, in ordine cronologico, tutti i documenti riguardanti le varie attività di collegi, compresa anche quella missionaria.

Per la Provincia Mediolanensis l'*Historia* va dal 1554 al 1763 e comprende i seguenti volumi: Med. 75, 76, 77, 78, 79; per la Provincia Veneta va dal 1560 al 1767 e comprende Ven. 105, 106, 107, 108: ad essi vanno aggiunti Ven. 103 che contiene la « Relatione delle missioni fatte dai Padri della Compagnia di Gesù nello Stato Panfilio in Romagna l'anno 1696 » e Ven. 104, che è una « Historia missionis 1661-1723 » negli arcipelaghi della Dalmazia.

Per la Provincia Romana, oltre ai 13 volumi della *Historia* dal 1547 al 1773 (Rom. 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139) c'è un'intera sezione esclusivamente sulla storia delle missioni: Rom. 181/I raccoglie i documenti sulle missioni dal 1659 al 1670, Rom. 181/II quelli dal 1674 al 1698, Rom. 182 dal 1701 al 1703, Rom. 183 dal 1703 al 1736 e, importantissimi, Rom. 184/1, contenente le missioni del Padre A. Tommasini (1665-1702) in Toscana e nel Lazio e Rom. 184/II che raccoglie i documenti sulle missioni di Padre A. Baldinucci dal 1697 al 1706, lettere dello stesso Padre e gli « Avvertimenti a chi desidera impiegarsi nelle missioni ».

Per la Provincia Napolitana l'*Historia* va dal 1551 al 1767 e comprende i seguenti volumi: Neap. 72, 73, 74, 75, 76 e Neap. 74 (a) contenente tre relazioni a stampa di altrettante missioni. Infine per la Provincia Sicula l'*Historia* va dal 1555 al 1773 in sei volumi, Sic. 183, 184, 185, 186, 187, 188 e, a parte, Sic. 204 con la relazione di una missione a Chio.

(18) Valle di intensa attività missionaria fu fin dal '500 la Valtellina: sui complessi problemi relativi a questa zona di confine v. A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, 1975 in particolare pp. 159-186.

(19) Il primo ad operare in Corsica fu Padre Silvestro Landini, di cui sono edite le lettere relative alle missioni in questa zona: v. *Epistolae mixtae*, Monumenta Historica Societatis Jesu, Madrid, III 1900, pp. 114-119 e pp. 192-202. Inoltre il manoscritto dello A.R.S.J. Hist. Med. 98 dal titolo « Societas in Corsica 1552-1638 » con le sue sei parti (I. Relatione d'alcuni particolari della vita et attioni del Padre S. Lan-

In quest'area nel Cinquecento di particolare interesse sono le missioni del Possevino (20): egli operò nel ducato di Savoia, devastato nel corso del XVI sec. ad opera delle truppe di Carlo V e Franceco I e aperto, sia per il passaggio delle truppe sia per la vicinanza con la Francia, alle infiltrazioni di dottrine ereticali che trovavano terreno favorevole nelle preesistenti comunità valdesi.

Salito al trono il Duca Emanuele Filiberto invitò i suoi collaboratori a tracciargli un quadro della situazione del paese per potere intraprendere le necessarie riforme: appunto in questo clima si situano i rapporti con i Gesuiti e, in particolare, col Possevino che si occupò della lotta contro l'eresia.

Egli, persuaso che il mezzo migliore per vincerla fosse, oltre che l'insegnamento del catechismo (21), la stampa, si valse nelle missioni di fogli propagandistici, veri e propri manifesti stampati in grandi fogli con una succinta esposizione degli articoli del dogma e dei principali doveri della morale cristiana; manifesti che venivano affissi alle porte delle chiese, negli ospedali, nelle piazze e persino nelle osterie o distribuiti nelle scuole ai fanciulli. Giustamente Asor Rosa fa notare che certi metodi in uso nella cultura controriformista prefigurano « tecniche e tendenze della moderna persuasione di massa » (22).

Il Possevino, come d'altra parte tutti i Gesuiti, fu tra i primi in campo cattolico a capire l'importanza della stampa come impareggiabile arma di proselitismo e di lotta, per la difesa della Chiesa e per neutralizzare gli effetti della propaganda protestante, che appunto di questo mezzo si era servita largamente.

Oltre che in Savoia, il Possevino compì missioni in Monferrato nel 1594 e nel Mantovano nel 1596-'97 (23).

Per la *Provincia Veneta*, comprendente le attuali regioni del Veneto, della Dalmazia e dell'Emilia-Romagna, la presenza dei Gesuiti, per attività assistenziali e caritative, è attestata fin dagli inizi (Venezia è la città che vide la presenza dello stesso S. Ignazio e dei suoi amici), in seguito, per la politica di Venezia, dell'Interdetto e della polemica sarpiana, in tutta l'area veneta, non sono testimoniate missioni gesuitiche, che si trovano, invece, in gran numero nella pianura emiliana. Nella diocesi di Bologna i Gesuiti collaborarono ampiamente coi vescovi nell'opera di riforma locale (24), le zone di

---

dino C.J. in Corsica — II. Stato della Corsica quando vennero li primi Padri — III. Fatiche e frutto dei primi Padri in Corsica — IV. Persecutione contro li Padri — V. Delli altri Padri che doppo il Padre S. Landino hanno travagliato in Corsica — VI. Annali del Collegio di Bastia 1601-1638) fornisce un quadro abbastanza ampio e articolato dell'attività missionaria nell'isola.

(20) La figura del Possevino missionario è stata studiata da Padre M. Scaduto S.J. in vari articoli già citati a p. 98, nota 5.

(21) Diffuse il catechismo del Canisio di cui curò egli stesso un compendio.

(22) A. Asor Rosa, *La nuova scienza...*, op. cit., p. 33.

(23) M. Scaduto, *Le visite di A Possevino nei domini dei Gonzaga*, op. cit.

(24) Oltre a varie brevi relazioni v. « Relatione della Missione fatta da tre Padri del Collegio di S.ta Lucia di Bologna nelle montagne del Bolognese nell'autunno

Parma, Piacenza e Modena videro nel '600 la presenza costante del Padre P. Segneri, uno dei missionari più celebri della storia della Compagnia e, successivamente, del nipote di lui.

Passando alla *Provincia Romana*, che si estendeva dalla Toscana alla Campania, le missioni sono localizzate lungo la dorsale appenninica e nella campagna romana, che, sia nel Cinquecento sia nel Seicento, fu oggetto di grande attenzione: per queste possiamo fruire di una documentazione molto ricca e circostanziata dato che, come abbiamo visto, una sezione della Historia Provinciae Romanae è riservata alla Storia delle missioni.

Le figure di maggior rilievo che si incontrano sono quelle del Padre Petruccioli (25), che nel '600 opera prevalentemente in Toscana, del Padre Baldinucci, autore di ben 448 missioni tenute con metodi molto simili a quelli del Segneri (26) e del Padre Tommasini, che nel 1713 a 83 anni era ancora attivo nell'Aretino. La figura del Tommasini è particolarmente interessante, perché ci permette di evidenziare un mutamento di metodi, intervenuto nell'attività missionaria verso la fine dei Seicento, come diremo in seguito. Egli in una lettera al Superiore della Provincia Romana il 5 novembre 1715 dice di aver fatto missioni « strepitosissime con concorso di molte cure e luoghi in una sola missione... con un'apparenza d'un frutto grandissimo e bene infinito », ma di essersi poi accorto che esse erano servite a ben poco e di aver quindi cominciato ad « andare a luogo per luogo e particolarmente in quelli più spersi, orridi e abbandonati » (27).

Nella *Provincia Napolitana* le missioni sono numerose sia nel '500 sia nel '600 e sono localizzate principalmente nelle parti costiere e solo qua e là penetrano all'interno (28).

Per questa zona va rilevato che l'attività missionaria è particolarmente intensa intorno agli anni 1645-50, cioè negli anni a cavallo della rivolta antispagnola a Napoli. Si legge in una relazione relativa alla città di Bisceglie: « La missione fu cominciata alli 12 ottobre 1647 quando si tumultuava per il Regno (ad ogni modo le missioni da per tutto sono state l'acqua che estingueva il fuoco per divina misericordia), onde li gentil uomini cercavano perdono alli popolani di Bisceglie e li popolani alli nobili e così il clero agli altri » e an-

---

dell'anno passato 1666 » (A.R.S.J. Hist. Ven. 106, XXXa), manoscritto ricco di annotazioni per la storia di queste popolazioni di montagna.

(25) La fama di questo Padre è testimoniata anche da un'operetta satirica in ottave *La Cortona convertita*. Parigi, 1759 riferita ad una missione compiuta dal Petruccioli a Cortona nel 1676 (la relazione manoscritta è all'A.R.S.J., Hist. Rom. 181/II), opera di F. Moneti (1635-1712), una strana figura di francescano. autore di poesie satiriche e trattati di astrologia.

(26) A. Merola, voce A. Baldinucci in *Dizionario biografico degli Italiani*. V, Roma, 1963, p. 495.

(27) A.R.S.J. Rom. 184/I, pp. 335 v - 337 r.

(28) Per questa Provincia, oltre a varie relazioni manoscritte e a stampa, esiste una specie di compendio dell'attività missionaria fino al 1650: si tratta di S. Paolucci, *Missione de' Padri della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli*, Napoli, 1651.



CARTA DELLE MISSIONI GESUITICHE

cora « si è cominciato un oratorio segreto al quale concorrono i Principali et il Capitano della Repubblica et in esso oltre le orationi et altre opere pie si tratterà del modo di rimediare ad ogni male che potesse occorrere » (29).

Testimonianze di questo tipo si trovano frequentemente nelle relazioni della Provincia Napolitana e sono testimonianze molto chiare, che ci mostrano come queste missioni avessero un peso anche politico in un momento in cui, in piena « crisi del Seicento », le classi subalterne si trovavano, soprattutto nel Sud, in uno stato di estrema depressione economica e dalle quali, oggetto di violenza da parte delle classi dominanti, esplodevano conflitti e tensioni sociali e politiche. Giustamente si dice che i Gesuiti ebbero un ruolo determinante nella Controriforma, perché avevano in mano strumenti formativi poderosi come le scuole per le classi dominanti e la dottrina per le classi inferiori e sono strumenti in stretta correlazione tra loro.

Anche nella quinta provincia, la *Provincia Sicula*, comprendente le isole dell'Egeo, l'attività missionaria dei Gesuiti è imponente: d'altra parte quali fossero le condizioni di abbandono di queste zone è eloquentemente attestato dalla lettera, sopra citata, a proposito delle « Indie di quaggiù ».

La seconda linea di lavoro che emerge da questa ricerca è lo studio sui metodi e sulle tecniche missionarie: a questo scopo le fonti di cui ci si può servire sono di più tipi:

A) Le lettere mandate dai missionari a Roma con i resoconti delle loro attività (30);

B) Relazioni, per lo più anonime, scritte dai contemporanei (31).

---

(29) Relazione manoscritta dell'A.R.S.J. contenuta in Instit. 74. pp. 242-39 v.

(30) Tali lettere sono edite in varie raccolte dei Monumenta Historica Societatis Jesu v. *Epistolae mixtae*, *Litterae quadrimestres*. ecc., ma coprono un periodo molto breve, solo i primi venti-trenta anni della Compagnia. Vi si trovano, ad esempio, le relazioni del Padre S. Landini in Garfagnana nel 1548 (*Litterae quadrimestres*, I, Madrid, 1894, pp. 132-137 e 157-165), in Corsica già citate, del Padre N. Bobadilla in Valtellina nel 1558-'59 e in Dalmazia 1559-'61 (*Monumenta Bobadillae*, Matriti, 1913; reprint, Roma 1970). Per il periodo successivo esistono raccolte inedite presso l'A.R.S.J.

(31) Di queste sono riuscita a reperire alcune a stampa: oltre al già citato S. Paolucci, *Missioni... nel Regno di Napoli*, Napoli, 1651 (Roma Bib. Casanatense Padova Bib. Universitaria), G. B. D'Elia, *Relatione di una Missione fatta da due Rev. PP. della Compagnia di Gesù nella città di Bitonto nel regno di Napoli l'anno 1646*, Bologna, 1647 (Bologna Bib. Comunale dell'Archiginnasio), *Relatione di una missione fatta da Padri della Compagnia di Gesù a Castell'a mare di Stabia l'anno 1649*, Napoli, 1650 (Roma Bib. Casanatense), *Relatione della missione fatta da Padri della Compagnia di Gesù nella città di Foggia nel Regno di Napoli, nel mese di maggio del 1665*, Napoli, 1665 (Milano, Bib. Braidense), *Relatione di una missione fatta da due Rev. PP. della Compagnia di Gesù nella città di Andria nel regno di Napoli nell'anno 1646* (Roma A.R.S.J.), *Missione fatta a 4 d'ottobre nella Chiesa di S. Nicola Maggiore nel 1642*, Napoli, 1643 (Roma A.R.S.J.).

Altre numerosissime sono manoscritte, come dicevo, nei volumi delle Historiae delle cinque Province italiane; altre ancora sono sparse in libri di parrocchie (è il caso di una missione del Segneri a Borgotaro nel 1668 da me ritrovata nel Censuale

C) Avvisi e istruzioni per le missioni: in questo gruppo vanno segnalati gli *Avvertimenti utilissimi a chi desidera impiegarsi nelle missioni, cavati dall'esperienza di quei che l'hanno fatte per molti anni* (32) del Padre A. Baldinucci che, come abbiamo detto prima, operò ampiamente nella campagna romana verso la fine del Seicento.

Quest'opera, scritta come fu alla fine del XVII sec. ci permette di ricavare lo schema di queste missioni, ormai fissato dall'uso, schema che peraltro si può seguire nelle relazioni dei contemporanei e che possiamo anche vedere esemplificato in una serie di bellissime stampe (33).

Prima di soffermarmi sulla tecnica delle missioni vorrei fare una premessa di carattere metodologico: le relazioni che citavo sopra sono viziate da elementi ricorrenti e stereotipi come ogni opera di storiografia agiografica ed edificante: si tratta quindi di trovare una chiave di lettura e di sollecitare il testo con domande che vadano al di là dello schema fisso. Sono perciò i particolari quelli su cui vale la pena soffermarsi, e sono particolari che spesso gettano luce sulla realtà economica e sociale delle popolazioni. « I Gesuiti viandanti — scrive Padre M. Scaduto — avevano buoni occhi per vedere uomini e cose. E si tratta, a volte, di occhiate quasi insuete in un clima come quello cinquecentesco di smemoratezza sociale « e — conclude — la loro sensibilità per le classi diseredate è, dati i tempi, davvero sorprendente » (34).

Nelle relazioni del Landino e in quelle del Bobadilla, ad esempio, si trovano interessanti osservazioni sul modo di mangiare delle povere genti della Lunigiana, della Corsica e della Valtellina, il Baldinucci ci parla di alcune consuetudini di vita dei contadini della zona di Frascati, per non dire poi delle annotazioni contenute nelle relazioni delle missioni nel Regno di Napoli negli anni della rivolta, che offrono una chiave di interpretazione molto chiara del significato anche politico dell'attività missionaria. Appare evidente quindi l'interesse di queste relazioni che andrebbero studiate singolarmente, inserendole nel contesto religioso, politico ed economico-sociale della zona in esame.

Un simile studio dovrebbe, a mio parere, tenere conto essenzialmente di tre fattori: le condizioni politiche e socio-ambientali, l'adattamento ad esse dei metodi, per vedere come questi variano da luogo

---

della Parrocchia di S. Pietro Canal di Vona e riportata qui in appendice) o in cronache locali (v. Relatione di una missione del Segneri a Colorno in « Diario della casa di Ranuccio II Farnese, duca dal 1 gennaio 1670 al 30 dicembre 1674 » scritta da Bevilacqua Orazio barbiere di corte, manoscritto della Bib. Nazionale di Napoli) e sono state via via edite da studiosi di storia locale (v. G. Saccani, *Le missioni del Padre Segneri alla Pieve di Carpineti 1677*, Parma, 1927; A. G. Tononi, *Missioni del Padre P. Segneri nei ducati di Parma e Piacenza*, Firenze 1895; V. Soncini, *Il Padre P.Segneri...*, op. cit.; E. Lazzareschi, *Le missioni dei Segneri...*, op. cit.).

(32) A.R.S.J. Roma 184/II, pp. 476r - 497v.

(33) Si tratta di ventisei stampe apparse in appendice alla seconda edizione di F. Fontana, *Pratica delle Missioni del Padre Paolo Segneri*, Venezia, 1739.

(34) M. Scaduto, *La strada...*, op. cit., p. 343.

a luogo. Infatti una delle cose più sorprendenti è la straordinaria capacità di penetrazione psicologica dei Gesuiti che, in ogni campo, li porta ad adattarsi alle circostanze e ai tempi: anche ad un'analisi superficiale appare che al Sud si servirono maggiormente di apparati scenografici come sacre rappresentazioni, recite e canti (35): in tal modo si sopperiva alle difficoltà della lingua attraverso le immagini e la musica, forme assai consone alle tradizioni culturali delle popolazioni meridionali. Al Nord, invece, pur non mancando questi elementi delle missioni, i Gesuiti ricorsero più frequentemente all'uso della stampa, soprattutto nelle regioni di confine (il caso del Possevino è esemplificativo di ciò).

Ultimo dei tre fattori, alla luce dei quali va impostata l'analisi delle relazioni, è l'esame dell'incidenza avuta da queste missioni sul tessuto sociale e religioso. Quest'ultimo è un punto di particolare interesse, perché le missioni cosidette « penitenziali » o « segneriane », che troviamo nel corso del '500 soprattutto in Italia e in Spagna, caratterizzate da grande apparato scenografico: processioni, prediche con teschi e discipline, flagellazioni, comunioni generali sembra avessero scarsissimo effetto (si ricordi la testimonianza del Tommasini) e, verso la fine del secolo, sorse una polemica, interna alla Compagnia, tendente a semplificarle, insistendo, invece, maggiormente sulla istituzione catechistica, come elemento essenziale dell'attività missionaria, proprio per i più duraturi effetti, che così si potevano ottenere (36).

Dopo questa parentesi, vediamo quale era lo schema tipico di queste missioni: prima di tutto esse venivano organizzate in periodi possibilmente lontani da fiere, vendemmie o mietiture, quando il popolo era impegnato altrove, su richiesta dei principi o dei vescovi. I rapporti tra i missionari e i vescovi, e in genere il clero secolare, non erano sempre facili, ma spesso i vescovi stessi richiedevano la collaborazione dei Gesuiti e sollecitavano delle missioni in occasione delle visite alle loro diocesi, cosa però che il Padre A. Baldinucci nei suoi *Avvertimenti...* sconsiglia, perché in questa occasione tutti erano occupati e solleciti al rendimento di conti da fare al vescovo e non si curavano del missionario, che poteva apparire venuto per esplorare i fatti altrui, specie degli ecclesiastici, e riferirli al vescovo.

Le spese della missione erano sostenute con donativi o legati e non pesavano mai direttamente sui collegi.

Qualche tempo prima veniva comunicata ai parroci la data di inizio della missione, perché venisse informato il popolo e in quel giorno incontro al padre missionario, che, in genere, era accompagnato da un confratello, accorreva tutto il popolo in processione (cfr.

(35) Nella *Relatione della missione... a Castell'a mare* op. cit., p. 32 si legge: « per promuovere al possibile il frutto di questa e il concorso del popolo sono giunti a Castellamare i principali musici di Palazzo che con divote e affettusissime canzonette hanno accresciute e infervorate la pietà dei fedeli ».

(36) G. Orlandi, *Il Muratori e le missioni di P. Segneri...* op. cit., pp. 165-169.

Appendice fig. 1) e sempre in processione si arrivava in Chiesa dove cominciavano le cerimonie. Nei giorni successivi la missione si svolgeva con confessioni, che costituivano un elemento essenziale della missione stessa, dato che, per l'assenza o l'ignoranza dei sacerdoti, molti non si confessavano da anni. Anzi, il Padre A. Baldinucci avverte che si cominci a confessare fin dal primo giorno, in cui sarebbero venuti i più devoti, dando l'esempio agli altri, che accorrevano in effetti numerosissimi, anche a compiere confessioni generali che impegnavano spesso i Padri fino a notte inoltrata (per speciale concessione del Vescovo i Padri avevano facoltà di intervenire anche per casi e censure riservate). Tali confessioni si compivano con un ordine rigoroso: gli uomini da una parte e le donne dall'altra (cfr. fig. 2) e duravano per tutto il tempo della missione.

In genere un Padre rimaneva a confessare con l'aiuto di qualche sacerdote e l'altro si impegnava nelle altre pratiche come le prediche, numerosisime in ogni missione. I temi erano vari e riguardavano i requisiti di una buona confessione, la mostruosità del peccato, la morte, le pene dell'Inferno, la condanna di vizi assai diffusi come il gioco delle carte e dei dadi, che venivano raccolti insieme a libri, canzonette e bruciati durante la processione dell'ultimo giorno. Queste prediche erano spesso compiute dal Padre incoronato di spine, con funi al collo e teschio in mano sotto l'immagine di un crocifisso (cfr. fig. 3) e terminavano con una dura disciplina. Il Padre, dopo aver infervorato i presenti, cominciava a fustigarsi e faceva distribuire le dicipline, portate a questo scopo, animando tutti a seguire il suo esempio.

Un altro momento delle missioni era costituito dalle processioni che procedevano con un rigido ordine precostituito: le donne, sempre separate dagli uomini, dovevano essere coperte in modo da non riconoscersi: le fanciulle con un velo bianco (cfr. fig. 4), le maritate con un velo colorato e le vedove nero (cfr. fig. 5); dietro, in ordine, le confraternite, il clero (cfr. fig. 6), i nobili (cfr. fig. 7) e il resto del popolo. Le cifre riportate nelle relazioni sono altissime. anche perché vi partecipavano i popoli delle terre vicine (cfr. fig. 8).

Alcune erano processioni di giubilo, fatte, ad esempio, in occasione delle comunioni generali, altre di penitenza: a queste il missionario partecipava con corde al collo, catene ai piedi, corone di spine in capo, portando il crocifisso ed era seguito dal clero e dal popolo, anch'esso coronato di spine, con croci in spalla (cfr. figg. 9 e 10) alcuni erano legati a bastoni orizzontali, così da sembrare « crocifissi camminanti » (37) (cfr. figg. 11 e 12).

Tra le processsioni fatte di notte la più frequente era quella del Cristo morto, in cui veniva portato « in feretro l'immagine di un divotissimo crocefisso che a guisa di un cadavere di fresco estinto potevasi muovere in tutte le sue membra » come racconta il Baldinucci

(37) *Relatione di una missione... a Castell'a mare.* op. cit.. p. 44.

negli *Avvertimenti* e, secondo le diverse funzioni, era inalberato sulla croce o steso sopra un tappeto alla pubblica venerazione.

Uno dei frutti maggiori che si raccoglieva dalle prediche e dalle processioni era costituito dalle numerose pacificazioni. Anche in questo campo i Gesuiti si mostrarono fini psicologi: scrive infatti il Baldinucci: « non si cominci a trattarle sul bel principio delle missioni, quando il popolo non è universalmente compunto, poiché quelli che devono farle se sul principio si assaltano si mettono su le parate e per il timore di essere molestati non intervengono alle funzioni e talvolta si portano in lontani paesi ». Solo quando tutto il popolo era commosso, il Padre esortava tutti a riconciliarsi: le relazioni abbondano di riconciliazioni clamorose. Venivano poi scelti un paciere e alcune persone di legge, alle quali si affidava la cura degli interessi.

Nella relazione della missione di Bitonto del 1646 si legge: « dopo questo... volle il Padre che tutti fussero pacificati e che non vi fusse rimasta persona che havesse nel suo petto qualche odio mantenuto. Fu sì efficace il suo discorso che subbito si viddero molti huomini e donne di numero 77 che si cacciarono uno dopo l'altro avanti il Padre e così nel pubblico perdonarono alcuni a chi l'havesse ammazzato il suo marito, altri il figlio, altri a chi l'havesse ucciso il suo fratello o altri parenti stretti, per li quali homicidi ne avevano la maggior parte esposte querele, onde con l'assistenza de gli officiali che ivi erano presenti, si presero le remissioni e molto più facilmente rimisero altre offese, oltre il citato numero » (38).

Ancora più significatamente nella relazione di Castellamare si dice: « portò seco questa pacificazione... quelle di quasi tutta la Nobiltà, che divisa in due fattioni per l'aderenza a due partiti sì numerosi si vide subbito unita e pacificata con tanta unione e concordia quanta non s'era veduta giamai... Solo pareva che qualche maligno humore non bene digerito durasse ancora tra la nobiltà e il popolo a cagione delle passate turbolenze del Regno, nelle quali questi due membri della comunità si havevano perseguitato alla peggio in tutte le occasioni, ma la sera della Domenica, quasi per compimento d'una pace stabile e ferma, anche questa pacificazione si procurò: onde nella piazza pubblica nello spazio avanti la Catedrale, dove tutta la città si vedea adunata, alle voci del Padre, che ciò raccomandava, si pacificò col popolo la nobiltà con grande affetto e tenerezza di cuore, rimettendosi scambievolmente tutte le passate offese e ingiurie, appunto come niente fosse tra di loro occorso, restando in tal guisa svelto dalle radici ogni rampollo di malevolenza e rancore per l'avvenire havesse potuto nascere o germogliare » (39).

Durante le missioni i Gesuiti avevano cura anche di istruire i fanciulli nella dottrina cristiana, spesso alla presenza di tutto il popolo e qualche volta questi venivano istruiti per la prima comunione da farsi nel giorno stesso della Comunione generale e a cui interven-

(38) G. D'Elia, *Relatione...*, op. cit., pp. 22-23.
(39) *Relatione d'una missione... a Castell'a mare*, op. cit., p. 29.

gono in processione le bambine tutte coperte, vestite di bianco, con ghirlande di fiori in testa e corone in mano e i fanciulli, coronati di fiori e vestiti da angioletti. Analoga cura si prendeva anche degli ecclesiastici, ai quali, lontano dal resto del popolo, venivano dati ragguagli sugli obblighi inerenti allo stato sacerdotale, venivano date istruzioni su materie di fede e fatte delle meditazioni, tratte dagli esercizi spirituali.

Nelle missioni più lunghe qualche giorno veniva impiegato per dare la confessione e gli esercizi alle monache.

La missione terminava con la benedizione papale, accompagnata da una predica per mantenere il frutto delle missioni: a questo scopo venivano lasciate anche speciali devozioni, venivano istituite congregazioni di laici ed ecclesiastici per la frequenza dei sacramenti, la lettura del Vangelo e l'esercizio di attività caritative, venivano presi accordi con i magistrati per fare pubblici bandi contro la bestemmia, il gioco delle carte o dei dadi, venivano distribuiti fogli volanti e libretti di laudi spirtuali.

Alcuni di questi scritti di propaganda sono opera del Segneri, vale la pena ricordare le *Proteste da farsi spesso stando in gratia in vita per assicurare una buona morte* e soprattutto la *Ventura di 16 predichine o devoti svegliarini*, che consisteva in sedici piccole prediche, distribuite in un foglio stampato in modo da poter essere tagliato e piegato, così che ne rimanesse visibile solo il titolo retrostampato; dovevano essere messe in una borsa ed estratte a sorte una la settimana (40).

Questo lo schema delle missioni per tutto il Seicento, successivamente esso muterà, sarà, cioè, semplificato anche per le mutate condizioni in cui i Gesuiti si trovarono ad operare: ad ogni modo ogni momento di questo schema pone parecchi problemi e necessiterebbe di un'analisi specifica.

Facciamo solo alcuni esempi di possibili approfondimenti di temi particolari: sulla predicazione il Concilio di Trento aveva dato precise disposizioni ed è proprio un Gesuita, il Cardinale Sforza Pallavicino, a dare il modello del sacro predicatore e sono ancora dei Gesuiti a pubblicare trattati di predicazione, tra questi, per citare solo un nome più volte fatto, il Segneri, autore di *L'Arte di predicare bene* e del *Quaresimale*. Si dovrebbero, quindi, confrontare questi trattati con le prediche delle missioni, analizzando fino a che punto esse rispecchiano i modelli teorici e come venivano adattate alle condizioni locali.

Circa la pratica della disciplina, bisognerebbe approfondire in che rapporto essa sta con la devozione dei flagellanti e in che misura, invece, è espressione della religiosità controriformista, che punta proprio sulla macerazione della carne e sull'orrore del peccato.

---

(40) V. Soncini, *Il Padre P. Segneri...*, op. cit., pp. 23-33: vi sono riportati anche tutti i testi delle prediche.

Quanto alle processioni il discorso è ancora più ampio: C. Ginzburg parla di un recupero della dimensione folklorica del carnevalesco, in cui l'elemento carnevalesco è assunto per essere mistificato e compresso a fini penitenziali (41), M. Rosa sottolinea come attraverso queste processioni in cui le gerarchie sociali sembrano superate, in quanto il povero procede vicino al nobile anch'esso coronato di pine, fossero sapientemente controllate le frustrazioni, le angosce esistenziali e le tensioni sociali e politiche del mondo popolare subalterno (42).

Sono temi che implicano ricerche di tipo sociologico, folklorico, di psicologia di massa ma che, approfonditi, permettono di cogliere il significato più profondo della vita ecclesiastica, religiosa ed anche politica, economica e sociale del periodo della Controriforma.

CARLA FARALLI

---

(41) C. GINZBURG, *Folklore...*, op. cit., p. 659. Già il Moneti nell'opera satirica citata *La Cortona convertita* parla di « mascherate ».

(42) M. ROSA, *Per una storia...*, op. cit., pp. 722-23.



Fig. 1

« Figura in cui si mostra l'incontro de popoli alle Missioni de PP. della Compagnia di Gesù ».



Fig. 2

« Figura in cui si fa vedere il modo che si teneva di confessare e comunicare i popoli nelle missioni fatte da PP. della Compagnia di Gesù ».

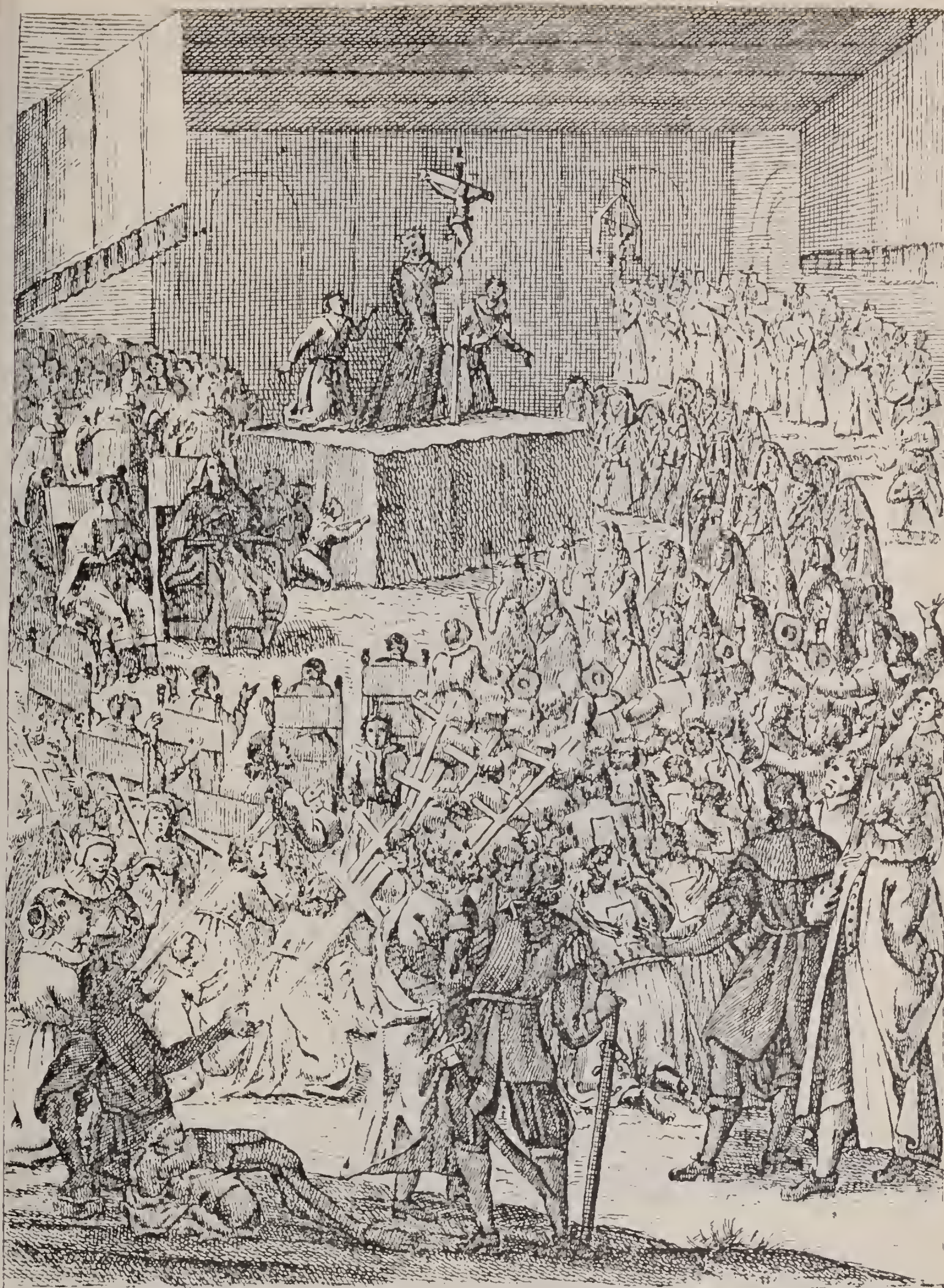


Fig. 3

« Figura in cui si rappresenta il luogo ove i popoli assistevano per udire la Parola di Dio nella missioni fatte da PP. della Compagnia di Gesù ».



Fig. 4

« Penitenza praticata da fanciulle d'ogni condizione nelle missioni fatte dalli Padri della Compagnia di Giesù ».



Fig. 5

« Habito di penitenza con cui intervennero vedove e maritate d'ogni condizione... nelle missioni de Padri della Compagnia di Gesù ».



Fig. 6

Abito in cui intervenne il clero.



Fig. 7

Abito in cui intervenne un nobiluomo.



Fig. 8

« Donne di montagna intervenute co' loro figlioli in spalla alle missioni de Padri della Compagnia di Giesù ».



Fig. 9

« Penitenza praticata... nelle missioni fatte da Padri della Compagnia di Giesù ».



Fig. 10

« Penitenza praticata... nella missioni de PP. della Compagnia di Giesù ».



Fig. 11

« Penitenza praticata... nelle missioni fatte da Padri della Compagnia di Giesù ».



Fig. 12

« Penitenza praticata da donne d'ogni condizione... nelle missioni fatte dalli Padri della Compagnia di Giesù ».

APPENDICE

Come si [fece una] missione quivi a Borgo Taro dalli R.di Padri Paolo Segneri e Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù, d'ordine di Monignor IL.mo R. mo Vescovo di Piacenza e Conte Giuseppe Zandemari nell'anno milleseicentossessanta e otto (*).

Arrivò da Bardi al Borgo il R.do Padre Paolo Segneri adì venti e sei d'Aprile a hore diece e otto incirca, che era giovedì e l'andò incontro il Sig. Dottor Gio. Batt. Tardiani Arciprete e Vicario di detto Borgo, con molti altri R.di Sacerdoti e Chierici et altri Sig.ri per ricevere il detto Padre, sino in Varracola quasi mezo millio lontano, e ricevutolo con quella reverenza che si deve, arrivò la Compagnia delli Disciplinati di detto Borgo processionalmente, con il suo solito Crocefisso grande, et incontratisi con il Padre, pigliò lui medesimo il detto Crocefisso e lo portò sempre andando discalzo sin che s'arrivò processionalmente, cantando letanie maggiori, nella Chiesa Parochiale di S. Antonino e così finite letanie, cominciò il detto Padre dinanci all'Altare Maggiore, sempre tenendo il detto Crocefisso uno bellissimo et efficacissimo sermone per avisare del principio della missione e così comandò che nel giorno seguente si ritrovassero ad hore 9 li sottoscritti popoli condotti processionalmente da loro sig. Rettori. A segno tale ch'ognuno restò stupefatto non sapendo come havesse da riuscire tal S.ta Cosa e non havendo veduta altra missione né sentita. Avisava però d'ogni cosa il Sig. D. Fran.co Ferrari, secretario di Monsignor Ill.mo, che era di prima venuto: et intanto, su la sera, arrivò il Padre Gio. [Pietro] Pisamonti.

Coperte con veli neri [le donne portavano i] misteri della Passione di Nostro Signore et altre con li capelli giù per le spalle, coronate di spine e scalze e così continuavano le suddette ogni giorno in diversi modi sin'al fine.

Nel Lunedì andò a predicare a S. Martino di Rivo Secco et ivi in loco di mezo si radunò il popolo diS. Rocco da Caffaraccia e si predicò in un prato sotto la strada, come veramente per la gran moltitudine de le genti si predicava in villa nei prati e nel Borgo in piazza e rettornato al Borgo si fece al solito dottrina, espositione, predica e disciplina.

(*) Ho qui trascritto, a titolo esemplificativo, la relazione di una missione del Padre Paolo Segneri a Borgotaro (paese dell'appennino piacentino), nel 1668, da me trovata nell'Archivio della Parrocchia di S. Pietro Canal di Vona in un vecchio censuale, nella cui prima pagina si legge: « Liber matrimoniorum Ecclesiae sanctorum Petri et Christofori Canalis Vonae descriptorum a me Cesare Costa rectore. In quo est descripta S.ta Missio recitata per reverendos patres Paulum de Segneris et Jovannem Petrum de Pinamontis Societatis Jesu de ordine et commissione I.mi et R.mi D. Episcopi nostri Placentiae, a me Cesare Pauli de Costa Rectore ut supra ». Nei primi fogli, non numerati, è contenuta la relazione della missione, negli altri l'elenco dei matrimoni dal 1669 al 1725. Il manoscritto, in cattivo stato di conservazione, è spesso di difficile lettura e presenta in alto lacerazioni e macchie d'umidità: le lacune possono essere colmate attraverso il confronto coi ff. 180r - 182r del « Censuale pel beneficio parochiale di Borgotaro fatto nel settembre dell'anno 1843 da me Pietro Boglioli odierno arciprete »: infatti don Boglioli ha ricopiato dal censuale della parrocchia di S. Pietro Canal di Vona la relazione della missione, ma non sempre riproduce il testo fedelmente, spesso sunteggia e abbrevia.

Le parole riportate tra parentesi [ ] sono integrazioni del testo, dove esso manca.

Il Martedì, che era il primo giorno di Maggio, festa di S. Giacomo e Filippo, s'andò a Gio.Batta da Tiedoli ecc.

Il Mercoledì a S. Donino di Brunelli.

Il Giovedì, Festa dell'Inventione di S.ta Croce, a S. Pietro da Porcigatone.

Il Venerdì qui a S. Pietro in Canal di Vona e quando arrivava si faceva nella Chiesa festa di campane e li Rettori l'incontravano con li loro puopoli in processione alquanto lontano e con riverenza lo ricevevano e s'aggiungevano in quella sua processione; s'andava a visitare passando in Chiesa e poi al loco preparato per la predica.

Con brevità si racconta qualche degno modo usato nelle S.te Prediche, ma non posso raccontare qualche cosa di più, perché per mia disgratia non fui presente a tutte le prediche et in molte si faceva qualche strepito che impediva la capacità di molte cose.

La predica di mercoledì passato doppo pranzo fu fatta sopra l'odio, onde che biasimato l'odio e desiderata la pace, fu sommamente laudata la maniera usata particolarmente, perché s'accomodò alli piedi del Crocefisso e pareva che con il sangue che cadesse dal S.to Crocefisso, scrivesse dichiarandosi di concludere con scrittura del sangue di nostro Sig. G. C. la pace tra popoli e popoli, tra famiglie e famiglie [tra huomini] et huomini, come veramente fece fare e faceva fare dove andava paci a tutti quelli che erano in discordia, abenché minimi, e ciò procurò per li prigionati e banditi et aggiustò molte liti, cosa invero che fu maravigliosa e utilissima.

La predica del Giovedì parimenti doppo pranzo fu della sentenza finale, così dicendo: O penitenza, o Inferno bisogna eleggersi, onde che accompagnando tal discorso con atti e parole tanto amorevoli e compassionevoli, fu ognuno di astanti constretto e gridava di volere e desiderare d'elleggersi penitenza et altro non s'udiva che pianti, gemiti e sospiri. Nel mezo, poi, della predica si fece dare una cattena di ferro preparatali dalli tre battuti assistenti e quella si giettò al collo, in forma di legarsi e impiegarsi a far penitenza e poi si fece porgere una corona di spine, e mettendosela al capo, tanto calcava che li faceva sanguinare. Quindi a poco si fece porgere una scorriata, fatta di cattenelle d'ottone e con quella si cominciò a battere fortemente su le spalle e poi si fece porgere una testa di morto, dicendo: Dammi il specchio, o compagno, con tant'altre dolcissime e certissime parole che più non si può dire e così accompagnò le sue S.te Prediche, con maniera, atti e parole tremendissime che a raccontarle a me è cosa impossibile.

La predica del Sabbato si fece con un atto di giettarsi al collo una fune e battendosi usò maniera tale con parole tanto approposito, che scuoprì molti peccati occulti e fece in tutti i giorni, come di già ho detto, dottrina, espositione, discipline et altro.

Nella Domenica poi che fu [a sei di Maggio] si fece la comunione generale nella Chiesa di S. Antonio con i salmi, processionamente li popoli con i loro Sig.ri Rettori, e nel comunicare sempre il Ven.do Padre Segneri accompagnava le S.te comunioni con sermoni efficacissimi.

Saranno stati più di venti e cinque confessori condotti et assistenti

sino al mezo giorno, con autorità concessali dal detto R.do Padre, di assolvere da tutti li casi reservati a Monsignor Ill.mo Vescovo. S'otteneva in questa S. Comunione indulgenza plenaria di tutti li peccati e si saranno comunicati incirca sei millia persone, dico 6000.

La maggior parte delle Messe si cellebravano nell'oratorio dei Battuti per non impedire in S. Antonino la S.ta Comunione. Si fece poi doppo pranzo la Processione generale da S. Antonino sin a S. Rocco di là dal Taro dove si fece l'ultima predica nelli prati e furono numerati in detta processione, tra adulti e piccoli, settemila cinque cento e forse più persone, dico 7000 e 500. La processione si fece per ordine a questo modo.

Prima avanti le putte con il loro crocefisso innanzi a due a due e poi le maritate et altre donne, la maggior parte principalmente delle putte vestite con habiti di dispreggio, cioè di penitenza, cioè vestite di bianco e coperte con veli neri, coronate di spine, molte portavano i loro crocefissi in mano et altre croci grandi in spalla et altre i misterii della SS.ma Passione del Sig. e molti altri segni di penitenza.

In tutte le processioni di questa S. Missione sempre andavano avanti le donne, seguendo poi li puttini con bordini et altri habiti da pelegrini e con essi il Padre Pinamonti scalzo e con funi e coronati di spine.

Seguendo poi li Rev.di Sig.ri Sac.... (1) primo il Sig. Arcip. Vicario con il suo crocefisso in mano, coronato di spine, scalzo e fune al collo e seguono così li Sig. Sacerdotti e Chierici con rosarii in mano et altri adornamenti di spine et altro. Dietro poi li battuti, alcuni portando croci grandissime et ordinarie in spalla e di questi alcuni con certe cattene di ferro alli piedi et uno legato in croce che pareva essere crocefisso e uno vestito da capucccino.

E poi quelli che si battevano a sangue con cattene et altro e questi erano sessanta e due in circa, dico 62.

Segueno poi altri Sig.ri Sacerdotti e Chierici con quattro battuti in mezo che portavano un Christo senza croce, collocato in un cattaletto in forma di cadavero, coperto con un velo di cindalo nero et alcuni de Sig.ri Sacerdotti portavano le torze accese e si cantava intorno a questo il Miserere, con voce bassa.

Viene in apresso il Benedetto Paolo coronato di spine, fune al collo e cattene di ferro alli piedi in mezzo a due battuti coronati. Vengono poi li Signori. Primo l'Ill.mo Sig. Conte Girolamo Anguisciola, Governatore, il Sig. Picci Comisario et altri Sig.ri e poi tutti li huomini.

La maggior parte dei Sig.ri, Sacerdoti, huomini e donne, grandi e piccoli, scalzi e tutti cantando diversi canti, alcuni salmi, altri litanie, altri laudi che veramente era una gloria.

Gionti che furono al loco preparato per la predica si depose il cattaletto davanti al Padre e tutti si prepararono all'udienza.

Comincia la predica [trattando la perseveranza per] il bene cominciato: Quia qui perseveraverit usque in finem salvus erit, con uno animo coraggioso a confortare tutti che dovessero continuare le S.te Devotione

(1) Una lacerazione della parte superiore del foglio rende impossibile la lettura delle due parole seguenti.

da lui insegnate e che già havevano incominciate: Quia finis coronat opus.

E veramente pocco valerebbero le penitenze, divotioni, orationi e qualsivoglia spirituale esercitio in vitta se in morte fusse il peccato.

Non mancò di commuovere la gente in questa S.ta Predica a dimandare misericordia per lui medesimo come anco nella predica del Sabbato ultimo precedente prostrattosi in ginocchii domandò perdono a tutti se nel predicare havesse commesso cosa che non fu mai vera o qualche mancamento.

In ultimo poi si compiacque di benedire tutte le nostre campagne, seminati, grani di ogni sorte, piante, monti, prati, alberi, horti, vigne, case, giumenti et altri bestiame. E poi benedisse le persone.

Primo li Sig.ri Rev.di Sacerdotti e Chierici, li huomini maritati e vedovi e non maritati e putti. Le donne maritate, vedove e non maritate e putte, lasciando a tutti di qualità in qualità consigli, correttioni et esempii.

E poi diede anco la sua S. Benedittione.

Primo alli capi che erano venuti coronati di spine in queste S.te devotioni, le spalle che havevano portato le croci, quello che pareva crocefisso, le braccia di quelli che sanguinosamente s'erano battutti e li piedi di quelli che erano venuti scalzi e qual si voglia atti di penitenza.

E poi si fece presentare le carte da giuocare, havendo dimostrato il male e danno, che causa tal gioco et al corpo et alla anima, lo biasmò in maniera / che li giuocatori di darle [subito e mai] più a queste giuocare s'erano rissoluti et a tale haveva (2)...

Diede et a molti altri una medaglia benedetta con beneditione papale qual haveva grandissime indulgenze e istantemente si fece porgere una torza accesa et alzandola con una mano e con l'altra alcune di queste maledette carte, de quali ne fu datte tante che aveano pieno un gran bacile cominciò ad esse a minacciare il fuoco per di che fuoco erano causa per le gran bestemmie, inganni, tempo mal speso, odii, risse e rovine che da esse derivavano e gran virtù che nelli scuolari per quelle si perdevano e così le abbruciò tutte e diede la maleditione a quelli che fossero rittornati a cadere in questo et altri vitii, rappresentandoli la ragione convenevole.

E poi con l'aiuto divino diede la beneditione papale.

E così finì la S.ta Missione qual fu la prima che fece nella Diocesi di Piacenza nella quale tutta operarono li suddetti R.di Padri d'ordine suddetto questo santo esercizio con grandissime autorità a loro concesse anco dal sommo Pontefice, dove che in più lochi con tale autorità si cellebrava la S.ta Messa nelli prati, accomodandosi però con frascate.

E con tali osservationi ho procurato di nottare molte cose principali acciò ne rimanga la memoria perpetua al Paese nostro.

Cesar Costa Rector - Finis

---

(2) Segue una parola di lettura impossibile.

Le scuole gesuitiche in Piemonte prima delle riforme di Vittorio Amedeo II

L'interesse per questo specifico tema di ricerca, che è strettamente collegato ad un precedente lavoro sull'istruzione secondaria nel Piemonte del Settecento (1), muove dall'esigenza di porre a confronto le scuole statali nate dalla riforma di Vittorio Amedeo II con quei collegi di ordini religiosi ch'esse erano chiamate a sostituire, al fine di verificare quali furono, sul piano strutturale e su quello didattico, le linee di continuità e quali i margini reali d'innovazione. La scelta di focalizzare l'indagine sui collegi gesuitici è giustificata non soltanto dal ruolo fondamentale svolto negli anni della Controriforma della Compagnia, che rappresentò lo strumento di punta dell'offensiva cattolica, ma si richiama sul piano pedagogico al valore in qualche modo esemplare della *Ratio Studiorum*, modello cui si rifacevano concordemente, al di sopra di ogni rivalità, tutti gli ordini insegnanti. In Piemonte, poi, la preminenza dei gesuiti fu indiscutibile, almeno sino alla fine del XVII secolo. Il moltiplicarsi delle fondazioni basterebbe a provarlo; ma assai più del numero furono altri elementi a distinguere la loro azione: l'intraprendente proselitismo, che ne fece un valido strumento di penetrazione nelle terre d'eretici, il rigore ortodosso della preparazione così notevole in un'età di diffusa ignoranza del clero, il richiamo di un'eloquenza non di rado abile ed appassionata che sapeva affollare le chiese disertate, la fortuna infine di una proposta educativa che, mediando in esperto equilibrio intransigenza ortodossa e valori squisitamente mondani, dava corpo alle esigenze culturali della società del tempo.

In queste pagine ci si propone di individuare e brevemente ripercorrere i nodi fondamentali di una ricerca, condotta sotto la guida del prof. Venturi e con l'appoggio finanziario del C.N.R., che tenta, all'interno di un progetto che è stato esaurientemente illustrato dal prof. Ricuperati (2), di offrire un qualche contributo alla storia culturale e sociale del Piemonte dell'*Ancien Régime*.

---

(1) Cfr. M. Roggero, *La scuola secondaria nel Piemonte di Vittorio Amedeo II e Carlo Emanuele II: crescita ed involuzione di un modello innovativo*, in « Bollettino Storico Bibliografico Subalpino » LXX (1974), fasc. II, pp. 449-518.

(2) Cfr. G. Ricuperati, *L'Università di Torino nel Settecento. Ipotesi di ricerca e primi risultati*, in « Quaderni Storici », 23 (1973), pp. 575-598.

L'insediamento dei primi nuclei di gesuiti in Piemonte fu favorito da Emanuele Filiberto, che nella difesa intransigente della ortodossia cattolica vedeva la chiave di volta della sua paziente opera di ricostruzione dello stato sabaudo. Troppo vicino e bruciante ancora era il ricordo della defezione di Ginevra perché il duca non temesse che anche altrove « sotto pretesto di religione non si andasse radicando a poco a poco uno stato popolare » (3); troppo temibile si faceva, dopo l'adesione dei Valdesi alle dottrine riformate, l'alleanza che univa i dissidenti delle valli ai protestanti d'Europa (4). Tanto più che « l'infezione » non era circoscritta alle giogaie delle Alpi o alle alte terre della Savoia, ma dilagava nelle pianure ove di giorno in giorno si scoprivano nuovi focolai, moltiplicati dalle fantasie di delatori e dai sospetti dell'Inquisizione. Bisognava intervenire duramente e recidere il male alla radice badando a disciplinare la colpevole ignoranza di un clero troppo corrotto ed a stroncare il traffico di libri riformati che la vicinanza di Ginevra favoriva; ma soprattutto bisognava riguadagnare il terreno perduto attraverso una paziente e capillare opera di catechesi. Sulla base di questo piano di riconquista che, pur proponendosi di riconfermare al cattolicesimo il favore delle *élites* puntava in primo luogo all'evangelizzazione delle campagne, stato e chiesa trovarono in Piemonte un sostanziale accordo, destinato a durare per quasi tre secoli. Mentre le alte gerarchie ecclesiastiche, cui le prime visite pastorali davano modo di appurare la gravità della situazione (5), iniziavano una strenua lotta per la riqualificazione del clero locale, ricondotto ad una più assidua e competente osservanza dei doveri pastorali, Emanuele Filiberto si preoccupava di elaborare una politica efficace per il controllo religioso e

---

(3) M. Scaduto S. J., *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica*, in « Archivum Historicum Societatis Jesu », XXVIII (1959), p. 68.

(4) Cfr. a questo proposito G. Jallà, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1914; Idem, *Storia della Riforma in Piemonte durante i regni di Carlo Emanuele I e Vittorio Amedeo I, 1580-1617*, Torre Pellice, Claudiana, 1937; ed anche gli articoli di A. Pascal, *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diploomatiche tra la corte saubauda e la Santa Sede*, in « Bollettino Storico di Studi Valdesi », LIII (1929), LIV (1930). Sui Valdesi, per questo periodo, cfr. A. Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana 1974, t. II: *Dal sinodo di Chanforan alla Emancipazione*.

(5) L'Inquisitore di Racconigi scriveva a Roma nel 1567: « È necessario mandar predicatori cattolici. Vi sono alcune terre piene d'eretici, ricche di benefici abbandonati dai monasteri, come Savigliano, Chieri, Cuneo e simil altre. Le chiese sono in ruina, i sacerdoti ignoranti e di pochissima edificatione ». E l'ambasciatore Morosini annotava: « Sono questi popoli assai infetti nelle cose di religione per il commercio, che hanno tanto lungamente avuto coi francesi; e se ben per il più stanno quieti bastandogli di viver a modo loro senza dar scandalo vi sono però delle terre e delle vallate intere, come quella d'Angrogna, che vivono pubblicamente all'ugonotta ». Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte* cit. p. 268, p. 297. Sulla Controriforma negli stati sabaudi cfr. M. Grosso, M. F. Mellano, *La Controriforma nell'archidiocesi di Torino, 1558-1610*, Roma, Vaticana, 1957, 3 voll.; ed anche M. F. Mellano, *La Controriforma nella diocesi di Mondovì, 1560-1602*. Torino, Impronta, 1955.

culturale dei propri sudditi. Accanto alle misure repressive (obbligo di assistenza alle cerimonie di culto cattolico, severa censura sui libri, divieto di compiere gli studi in paesi protestanti) furono varati provvedimenti più complessi e lungimiranti — quali la riorganizzazione dell'Ateneo — che facevano però capo ad un'unica volontà di dominio. L'importanza dei processi educativi come baluardo del conformismo religioso e sociale era sufficientemente avvertita dall'autorità perché questa si ponesse il problema della sorveglianza degli insegnanti (6), ma ogni sforzo era in pratica vanificato dalla dispersione e dalla mobilità dei maestri nonché dalla disparità delle esperienze professionali. Proprio l'esigenza di un corpo docente omogeneo e inquadrato, che offrisse garanzia di una rigorosa ortodossia e di un saldo bagaglio culturale stava moltiplicando in quegli anni in Europa le fondazioni degli ordini religiosi insegnanti. In Piemonte l'insediamento della Compagnia fu anche favorito dalle circostanze che posero un giovane ed abile gesuita, Antonio Possevino (7), a contatto con Emanuele Filiberto. Promuovendo la causa del proprio Ordine questi seppe trovare le argomentazioni più persuasive per ricordare al principe quale formidabile strumento di potere fosse la religione: « La chiesa è il più sicuro appoggio per lo stato » non si stancava di ripetere. E l'esempio di Ginevra, ricordo assillante per il duca, si caricava nei suoi discorsi di nuovi, oscuri presagi: « S.A. [pensasse] alla città di Ginevra, la cui ribellione aveva finito col renderla contumace contro il suo sovrano » (8). Contro la corruttela degli ordini mendicanti e dei conventi, contro la venalità e l'ignavia del clero secolare il Possevino indicava nella Compagnia un corpo scelto « formato nella scienza e nei costumi » e nei collegi gesuitici uno dei perni dell'offensiva antiereticale. Il problema — almeno dopo il sostanziale fallimento della repressione armata nelle Valli, nel 1560 — si poneva nei termini realistici di una strategia più sottile, di una lotta quotidiana per « conservar i buoni e confirmar i dubbiosi » che doveva opporre una muraglia spirituale agli assalti ereticali. Solo una catechesi bene organizzata poteva assolvere efficacemente tale compito nelle regioni esposte al pericolo di infiltrazioni eterodosse. La prima fondazione della Compagnia di Gesù in Piemonte avrebbe obbedito però non tanto a ragioni di strategia religiosa quanto di opportunità politica. Prima di Cuneo, che pur era « molto infetta », prima di Annen-

(6) Ordine del Senato di Savoia nel 1560: « Les maitres d'écoles instruiront leurs élèves avec des livres contenant l'exposition de la vraie foi... Ils feront confesser et communier les élèves quatre fois par an: à Noël, à Pâques, à la Pentecôte, à la Toussaint... Les dits maitres seront obligés de donner tous les mois à leurs disciples quelques salutaires enseignements pour connaître les hérétiques et faux prophètes de ce temps... Le professeur qui n'obéira point à cet ordre subira une peine exemplaire ». E. Boulitrop, *Histoire de la Réforme en Savoye*, Aix Les Bains, Impr. P. Jacques, 1964, p. 148.

(7) Sull'opera del Possevino in Piemonte cfr. G. Castellani, *La vocazione alla Compagnia di Gesù del P. A. Possevino*, in « Archivum Historicum Societatis Jesu », XIV (1945), pp. 102-124.

(8) Scaduto, op. cit., p. 62.

cy, logica base di un'offensiva antiginevrina, la Società guardava a Mondovì, capitale provvisoria del ducato e sede del rinnovato Ateneo. Tra scuole gesuitiche e corsi universitari si sarebbero stretti legami così saldi che nel 1567, trasferitosi lo Studio, anche la Compagnia avrebbe abbandonato temporaneamente Mondovì per aprire nuove scuole in Torino. Nel frattempo, e in base alle medesime considerazioni di opportunità, sarebbe sorto a Chambery, la capitale della Savoia, un altro collegio destinato a divenire un polo d'attrazione per giovani cattolici del Delfinato e della Provenza ed una base di missioni volanti lanciate alla conquista delle terre ginevrine.

La protezione che Emanuele Filiberto concesse alla Compagnia non rimase un atto formale. L'appoggio — e si badi che il principe che non peccava di prodigalità — si sarebbe concretizzato nella decisione di provvedere di tasca propria alla dotazione dei collegi. La spesa — 400 scudi d'oro per Charbery e Mondovì, 200 per Torino — era notevole: ma di fronte alla necessità « la quale hanno i nostri stati di sana e cattolica dottrina e buoni costumi, e alla certezza che il migliore e più efficace rimedio per questo è il far educare la gioventù da persone di vita provata e scienza buona » (9), il duca era disposto a qualsiasi sacrificio pur di aver nei propri stati « buoni operari, per i quali ne segua il santo servizio e culto di Dio, e l'esercizio delle buone lettere e sante virtù »; tanto più che per unanime giudizio la Compagnia si mostrava « attissima a questo ed essere stata istituita per speciale vocazione di Dio in questi tempi bisognosi » (10).

Là dove non giunse la liberalità del principe sarebbero intervenute — in cambio di preci e messe funebri — le elemosine dei privati. Sull'onda del successo dell'Ordine e del suo abile proselitismo si accumularono infatti lasciti e donazioni destinati alla fondazione di nuovi istituti; il papato poi non lesinava sussidi ai collegi e per parte loro i successori di Emanuele Filiberto non dimenticando che « le premier et principal soin che nous devons avoir en l'administration et gouvernement des Etats... est de tenir main et tachêr de tout notre pouvoir que nos peuples bien aimés ne se fourvoient de notre sainte Religion catholique romaine » (11), non si stancavano di chiedere a Roma nuove fondazioni ove i gesuiti con « prediche, confessioni ed opere di propaganda disponessero ed allevassero il popolo » (12).

Così, nel corso di un'epoca tormentata di guerre ed epidemie, mentre i margini di eterodossia venivano erosi in uno stillicidio di provvedimenti repressivi e stroncati in episodi sanguinosi, una corona di collegi gesuitici, segno trionfante della Controriforma, venne a cingere le terre sabaude. Uno dopo l'altro sorsero a Vercelli (1582), Nizza (1605), Pinerolo (1622), Cuneo (1627), Saluzzo

(9) *La Compagnia di Gesù negli stati della Casa di Savoia*, in « Civiltà Cattolica », LXX (1919), fasc. III. p. 132.
(10) Op. cit., fasc. II, p. 339.
(11) Jalla, *Storia della Riforma... durante i regni di Carlo Emanuele* cit., p. 41.
(12) Op. cit., p. 69.

(1659) (13), ed accanto alle scuole si aprirono le residenze a Fossano, Biella, Savigliano, il noviziato di Chieri, le missioni di Lanzo e Bibiana. Il ritmo di crescita doveva rallentare dopo la metà del XVII secolo; ma la potenza della Compagnia era ormai saldamente radicata, sia presso la corte, ove avevano saputo insinuarsi come confessori e precettori, sia nelle campagne, ove si erano guadagnati l'animo del popolo con le risorse di un'infaticabile energia e di un'eloquenza trascinante. Meglio d'ogni altra cosa, il moltiplicarsi delle richieste dei collegi da parte delle comunità continuava a testimoniare il favore ch'essi godevano presso la società del tempo. L'insistenza, supplichevole e pressante insieme, che caratterizzava questi appelli rispecchiava l'urgenza e la difficoltà di risollevare l'insegnamento dal disordine in cui troppi anni di malessere economico, di devastazioni e di guerre l'avevano piombato. La rete di rigogliose scuole comunali che aveva fatto il vanto del XIV e XV secolo si era ormai completamente sfasciata; e là ove il parroco non si prestava — spesso a causa della sua stessa ignoranza — ad impartire a pochi allievi i rudimenti del latino e un po' di catechismo, era necessario valersi di maestri mercenari, una categoria che, avendo ormai perso insieme alla sicurezza economica ogni residua dignità culturale, vendeva saltuariamente i propri poveri servizi in cambio di uno stentato salario (14). Contro la provvisorietà e l'insufficienza di questa soluzione l'insediamento di un collegio di regolari offriva ben altre garanzie morali e culturali. Oltre che educare l'*élite* dirigente, i gesuiti si preoccupavano infatti di raggiungere le masse attraverso l'insegnamento della dottrina cristiana, e si dedicavano alle opere di carità e alla predicazione: assolvevano insomma una serie di servizi che rispondevano in modo sostanzialmente soddisfacente alla domanda culturale e religiosa della società della Controriforma.

Se tracciare la storia e la geografia dei collegi della Compagnia di Gesù si rivela un compito abbastanza agevole, almeno in relazione alla ricchezza del materiale disponibile (15), assai più problematica è la ricostruzione dello stato patrimoniale delle varie fondazioni. A questa ricerca, così complessa e vasta da scoraggiare un poco chi non sia specialista di storia economica, si oppone però il disordine in cui

---

(13) Nel 1679 si apriva a Torino l'ultima e più prestigiosa fondazione: il Collegio dei Nobili. Nel XVIII secolo, con l'acquisto territoriale di nuove province gli istituti di Alessandria, Novara, Ancona, sarebbero passati sotto il dominio dei Savoia.

(14) Per ricostruire lo stato dell'istruzione nel Piemonte dell'*Ancien Régime* è necessario partire dalle numerose storie locali che, se pur d'interesse e valore assai limitati, offrono una base indispensabile d'informazioni. Segnaliamo tra queste opere di eruditi locali: A. LIZIER, *Le scuole di Novara*, Novara 1908; G. MANTELLINO, *La scuola primaria e secondaria in Piemonte dal XIV al XIX secolo*, Torino 1919; A. BERSANO, *Le antiche scuole del comune di Vercelli*, Torino 1961.

(15) Si veda, oltre al P. TACCHI - VENTURI S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1950-51; il breve saggio di G. VIDARI, *La fondazione dei collegi dei gesuiti negli stati del duca Emanuele Filiberto*, Torino 1928, e l'opera, smaccatamente apologetica ma assai dettagliata, di A. MONTI S. J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, Chieri 1914, 5 voll.

versa il fondo ex gesuitico nell'archivio torinese; disordine che saldandosi con le consuete difficoltà burocratiche finisce col frustrare ogni tentativo organico di studio contribuendo ancor oggi ad ammantar di mistero la reale consistenza dei beni della Compagnia in Piemonte. Presso l'archivio romano della Società si trova però la raccolta dei *catalogi rerum* che valgono ad illustrare la situazione giuridica e finanziaria degli istituti delle diverse Province. I due aspetti erano infatti indissolubilmente legati per la maggior parte dei collegi, che dovevano assolvere ad un certo numero di obbligazioni in rapporto a determinate fonti di reddito. Si trattava in molti casi di benefici ecclesiastici gravati di un contenzioso giuridico; e il fatto che la percezione effettiva dei redditi venisse a dipendere non di rado dal regolamento di processi interminabili costringeva la Compagnia ad impegnare grosse somme « in litibus adversus civitatem » ed accentuava l'asprezza dei conflitti, al punto che i gesuiti non esitavano a ricorrere alla serrata delle scuole pur di piegare le comunità recalcitranti. Basandosi sui dati, piuttosto sintetici, offerti da questo tipo di documenti possiamo tentar di delineare un quadro dello stato economico dei collegi piemontesi. Si veda ad esempio la situazione nel 1726, alla vigilia delle riforme amedeane; a parte il caso del Collegio Vecchio di Torino, che percepiva il reddito annuale veramente notevole di 34.000 lire piemontesi, gli altri istituti si potevano raccogliere in due fasce abbastanza omogenee: le entrate di Mondovì, Nizza, Saluzzo, Vercelli oscillavano tra le sei e le novemila lire. Savigliano, Alessandria, Cuneo, più ricchi, tra le dodici e le sedicimila. Si trattava di cifre non indifferenti; per avere un termine di confronto si possono prendere in considerazione le 65.000 lire stanziate da Vittorio Amedeo II — che stava tentando in quegli anni di riorganizzare le strutture scolastiche dello stato — per l'Università; o le 2.500 lire destinate a quelle scuole regie che dovevano appunto sostituire, nelle province, i collegi degli ordini religiosi.

È chiaro però che i dati contenuti nei *catalogi* meritano, al di là di queste frammentarie indicazioni, uno studio approfondito che li analizzi sia nella consistenza globale, sia nella varietà delle singole voci e li ponga a confronto con i dati riguardanti la popolazione scolastica ed il corpo docente. È opportuno dichiarare che proprio a questo proposito la ricerca trova uno dei suoi limiti più evidenti: non è stato possibile reperire, né a Torino né a Roma, alcun documento che riporti indicazioni sufficientemente articolate sul numero e sulla provenienza degli alunni dei collegi piemontesi. I sondaggi operati negli archivi locali non hanno avuto maggior fortuna né si è trovata traccia di quei cataloghi degli scolari che hanno permesso al Padre Dainville di approfondire le proprie ricerche sui collegi francesi (16), e che sono alla base di uno studio recentissimo di W.

(16) Cfr. F. DAINVILLE S. J., *Effectifs des collèges et scolarité au XVIIe et XVIIIe siècles dans le nord-est de la France*, in « Population », X (1955), pp. 456-488. IDEM

Frijoff e D. Julia, che affronta i problemi dell'istruzione sotto il profilo della più rigorosa storia quantitativa (17).

Per quanto riguarda il personale dei collegi, invece, l'Archivio romano della Compagnia fornisce tutte le informazioni desiderabili; gli elenchi annuali dei *catalogi personarum et officiorum Provinciae Mediolanensis* riportano il nome e le mansioni dei membri di ciascun istituto. Le liste seguono una sorta di ordine gerarchico approssimativo: i sacerdoti vengono per primi, poi gli insegnanti non ancora giunti al sacerdozio, gli studenti appartenenti all'Ordine e infine i coadiutori laici. Sulla base di questi dati sarà possibile ricostruire il numero e la ripartizione delle cattedre all'interno dei vari collegi, verificando le eventuali variazioni nel tempo delle funzioni insegnanti. Particolare interesse sembra rivestire, all'interno di ciascun istituto, il rapporto tra mansioni d'insegnamento ed uffici più propriamente pastorali. Vale cioè la pena di prendere in considerazione l'ipotesi recentemente avanzata da uno studioso della Compagnia, il Demoustier, nel corso di una ricerca sui cataloghi del personale della Provincia di Lione e secondo la quale l'insegnamento non sarebbe stato che l'infrastruttura di una ben più ampia azione apostolica e missionaria (18). Il collegio, vivendo di rendite fisse in cambio di un servizio definito, costituiva cioè un mezzo per radicarsi solidamente in una società ormai refrattaria a stabilimenti religiosi viventi di elemosina. L'insegnamento, oltre ad assicurare la diffusione dell'Ordine, forniva ai suoi membri le basi di una influenza che si estendeva ai principali gruppi della gerarchia sociale e politica ponendo le premesse per un irradiamento dell'attività apostolica. È indubbio che tale ipotesi, pur dovendo essere sottoposta ad una serie di verifiche critiche, offre uno strumento di interpretazione stimolante, che sottolinea l'articolazione dei vari ministeri esterni dei collegi (confessione, predicazione, catechesi) e può contribuire a spiegare le reazioni di certa parte della società contemporanea, anche religiosa, ostili di fronte ai successi della Compagnia.

Accanto ai dati quantitativi un'altra fonte permette in qualche modo di ricostruire la dimensione quotidiana di vita nei collegi. Le *litterae annuae*, i rapporti che ciascuna casa trasmetteva periodicamente alla direzione romana, ci permettono di ritessere almeno parzialmente il quadro di un'esistenza che, pur severamente scandita dalle regole della *Ratio Studiorum*, si colorava di riflessi diversi in relazione alla società locale, adombrando talvolta i segni cupi dell'ostilità e dei rancori, riflettendo talaltra il grandioso fervore di un apostolato che sapeva circondarsi di sapienti scenografie. I limiti di que-

---

Collèges et frequentation scolaire au XVIIe siècle, in « Population », XII (1957), pp. 467-494.

(17) Cfr. Frijoff, D. Julia, *Ecole et société dans la France d'Ancien Régime*. Paris, Colin, 1975.

(18) A. Demoustier S. J., *Les catalogues du personnel de la Province de Lyon en 1587, 1606, et 1636*, in « Archivum Historicum Societatis Jesu », XLIII (1974). pp. 3-82.

ste testimonianze sono evidenti, poiché il desiderio di presentare favorevolmente il proprio operato traspare talvolta in modo sin troppo ingenuo dai termini smaccatamente elogiativi, dallo stile trionfalistico che informa le relazioni. Più che un quadro oggettivo, quindi, le lettere ci rivelano le linee di un progetto vagheggiato, di una realtà — se non coscientemente falsata — perlomeno adeguata alle aspettative della direzione romana; interessante tuttavia anche nella misura in cui scopre tensioni ed obiettivi non pienamente realizzati. Attraverso la rievocazione delle *annuae* i collegi ci appaiono profondamente inseriti nel tessuto della società, animati da uno slancio apostolico che sapeva destramente valersi degli strumenti più diversi, passando dal fasto coreografico delle processioni e delle cerimonie liturgiche al cupo zelo delle missioni antivaldesi. Un elemento però emerge tra gli altri con prepotenza: la volontà implacabile di accrescere la propria influenza, lo sforzo di rinsaldare i vincoli con la corte ed i ceti dirigenti; l'affluenza alle proprie chiese veniva rilevata con orgoglio, la presenza della nobiltà sottolineata con malcelata soddisfazione, i segni di benevolenza delle autorità spiati con ansia (19). Proprio per rafforzare i legami religiosi e culturali che già li univano alla società del tempo i gesuiti seppero valersi con notevole abilità di un'arma squisitamente mondana: il teatro. Il processo di teatralizzazione della liturgia cattolica che doveva contrapporre alle austere assemblee, prive di apparato, dei riformati nei loro templi, il fasto di una cerimonia sacra spettacolare, di sicuro effetto propagandistico, rappresentò uno degli aspetti distintivi della religione controriformistica (20). Lo testimoniano ancora una volta, per il Piemonte, le *annuae*, soffermandosi con compiaciuta frequenza sui trofei letterari, sulle distribuzioni di premi, sulle sedute accademiche che avevano saputo attrarre nelle aule del collegio una folla plaudente, troneggiata dalla presenza delle autorità religiose e civili. Con soddisfazione sempre uguale le lettere sottolineavano il successo della cerimonia: « Ad fovendam inter scholaticos externos studiorum aemulationem ardoremque inducta est hoc anno in nostro collegio solemnis praemiorum distributio... ut id maiori pompa celebraret datum est in scena morale drama summis totius nobilitatis regiorumque princi-

---

(19) « In chiesa nostra è il maggior concorso alle confessioni e alle comunioni...; [alla Compagnia] sono portati a consultare e decidere dalli stessi religiosi e teologi dello Studio li più importanti casi che loro capitino alle mani. La quaresima passata il Serenissimo Duca di Savoia ottenne dal Rev. Padre Provinciale un predicatore per sè... e volle predicasse nella chiesa metropolitana. dove S. A. non perse quasi mai una predica, udendolo con molta attenzione ed applicazione, lui e la corte insieme, con l'arcivescovo ed il meglio del clero e del popolo di questa città ». ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS JESU (d'ora in avanti A.R.S.J.) *Mediolanensis Provinciae Historiae: 1554-1603, Taurinensis collegii litterae annuae: 1584.*

(20) Cfr. *Dramaturgie et société, rapports entre l'oeuvre théâtrale, son interprétation et son publique au XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Ed. du C.N.R., 1968. In particolare il contributo di F. DAINVILLE S. J., *Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites*, pp. 443-445.

pum qui convenere plausibus » (21). Di 25 rappresentazioni recitate nei collegi piemontesi dal 1686 al 1729 è stato possibile ritrovare indicazioni precise e, in taluni casi, l'intero testo. Di tale repertorio, che tradisce una netta tendenza alla secolarizzazione rispetto agli antichi limiti tracciati dalla *Ratio Studiorum*, sarà interessante cogliere quei riferimenti politici, tutt'altro che infrequenti, che ne facevano un filtro per l'opinione pubblica ed un efficace mezzo di pressione. Oltre ad essere un esercizio scolastico, spesso didattico ed apologetico. il teatro costituiva infatti uno strumento non indifferente di condizionamento ideologico: gli adulti non potevano non percepire la lezione che, attraverso il gioco degli allievi - attori, ricordava loro i doveri del proprio stato. Ed il successo mondano dei signori o dei prelati presenti tra il pubblico costituiva un potente stimolo per i giovani che d'altronde celebravano ogni giorno, nel mondo della scuola, le virtù ed i meriti dei grandi personaggi. L'ideale pedagogico e religioso della Compagnia di Gesù si affermava pienamente in queste rappresentazioni, nel contesto privilegiato di una festa che poneva a contatto l'universo del collegio e quello della città.

La vita dei collegi ricostruita attraverso i rapporti delle *annuae*, brillante degli ori e delle porpore delle cerimonie sacre e mondane. nobilitata da un fervore apostolico che sembrava non conoscere scacco manca però di ombre e di contraddizioni; se queste vogliamo conoscere dobbiamo rivolgerci altrove, alla prosa secca dei *catalogi rerum*, che in poche righe tracciano le storie dei processi intentati dagli inesorabili amministratori della Compagnia contro gli intrighi finanziari delle comunità locali; oppure ai documenti delle autorità civili che rivelano, nella durezza della repressione, la gravità dei disordini scatenati nei collegi dai giovani ribelli e sembrano riecheggiare i bandi emessi un tempo contro le turbolente scolaresche medioevali. Ma soprattutto bisogna cercare altrove le informazioni sull'attività didattica. Dobbiamo da ciò dedurre un certo disinteresse di Roma per l'andamento delle scuole, dal momento che in confronto alle molte altre notizie quelle sull'insegnamento sono scarse, quasi sempre condensate in formule stereotipe: « scholae florent », « scholae frequentia et qualitate discipulorum nobilissimae », ed i dati sulla popolazione scolastica sono addirittura irritanti nella loro casuale frammentarietà? Rivelandosi in ogni modo assai ardua una ricerca che illumini dall'interno gli aspetti originali dei collegi piemontesi è necessario ricostruire il clima intellettuale della società sabauda, individuando i caratteri specifici della domanda culturale e gli stimoli o le eventuali remore posti al rinnovamento degli studi. Le impressioni che si ricavano da questa analisi sono di un progressivo irrigidimento che dovette contribuire a sclerotizzare in forme immutabili quel modello di studi che. all'inizio del XVII secolo, aveva coronato in un abile sforzo di mediazione il successo dell'umanesimo cristiano (22). Che le scuole ge-

(21) A.R.S.J., *Mediol. Hist. 1646-1699. Taurinensis coll. litterae annuae: 1659.*
(22) Sull'insegnamento nei collegi gesuitici cfr. F. DAINVILLE S. J., *La nais-*

suitiche faticassero a reggere la prova del tempo lo dimostra, meglio delle critiche degli avversari, il fatto che ancora nel 1730 la Congregazione generale dell'Ordine non esitasse a proclamare formalmente la propria adesione alla filosofia ed alla fisica aristotelica: « Cum Societas philosophiam Aristotelis... amplexa sit, illi inhaerendum omnino est, iuxta id, quod in Constitutionibus... praescribitur. Neque id solum in logica et metaphysica, sed in naturali etiam philosophia, ubi sistema peripateticum de corporis naturalis principiis et constitutione omittendum non est » (23). Sarebbe però un errore dedurne una generale atonia di studi e di ricerca; là dove l'ardore intellettuale di maestri appassionati al loro mestiere o l'influenza di circostanze esterne favorirono il superamento della *routine*, i collegi della Compagnia dimostrarono una notevole vitalità culturale. Basti pensare al fiorire in Francia degli studi di matematica, idrografia ed astronomia animati dalla volontà del Re Sole di risollevare le sorti della propria flotta attraverso un accurato addestramento (24). O, nel secolo successivo, alla collaborazione offerta, dai gesuiti polacchi alla grande riforma dell'istruzione condotta da Stanislao Paniatowski (25). Ma in Piemonte, alla fine del diciassettesimo secolo, la mancanza di tono culturale della società civile e della corte doveva essere lo specchio fedele della mediocrità di un insegnamento irrimediabilmente invecchiato.

D'altra parte, proprio negli anni '70, i legami tra la Compagnia e la corte si erano rafforzati con l'apertura del Collegio dei Nobili. che la protezione della reggente Giovanna Battista aveva graziosamente dotato di un bel terreno nel centro della città. L'istituzione aveva un carattere spiccatamente rappresentativo: nella magnificenza della costruzione (26), nella scelta esclusiva degli allievi doveva testimoniare la munificenza della dinastia e rinsaldarne il prestigio. Ad una clientela selezionata la nuova fondazione proponeva un modello educativo aristocraticamente distinto da quello dei comuni collegi: i giovani nobili, oltre a ricevere un'infarinatura di lettere umane, venivano preparati alla carriera delle armi con lezioni di matematica e geometria, geografia, scienza delle fortificazioni; l'educazione monda-

---

sance de l'humanisme moderne, Paris, Beauchêsne, 1940. Come fonti cfr. i *Monumenta paedagogica Societatis Jesu:* della *Ratio studiorum* esiste anche una traduzione italiana: M. Barbera S. J., *La Ratio Studiorum*, Padova 1942; sull'opera di Jouvancy cfr. F. Dainville S. J., *La Ratio discendi et docendi de Jouvancy*, in « Archivum Historicum Societatis Jesu ». XX (1951). pp. 3-58.

(23) *Institutum Societatis Jesu*, Roma, Civiltà Cattolica, 1969-1970: t. II: *Decreta et canones Congregationum generalium*, p. 431.

(24) Cfr. F. Dainville S. J.. *L'enseignement des mathématiques dans les collèges jésuites de France du XVIe au XVIIIe siècle*, in « Révue d'histoire des sciences ». VII (1954), pp. 6-21.

(25) Cfr. A. Jobert, *La Commission d'éducation nationale en Pologne*, Paris, Droz, 1941.

(26) Cfr. L. Falco, R. Plantamura, S. Ranzato. *Le istituzioni per l'istruzione superiore in Torino dal XV al XVIII secolo: considerazioni urbanistiche ed architettoniche. Il Collegio dei Nobili*, in « Bollettino Storico Bibliografico Subalpino », LXXI (1973), pp. 147-183.

na, poi, era particolarmente curata e comportava, accanto alla scuola di ballo e di lingua francese, la pratica frequente di esercizi cavallereschi. I documenti contenuti nell'archivio di stato di Torino, piuttosto generosi d'informazioni sul Collegio dei Nobili, permetteranno sia di ricostruire i ritmi di vita dei convittori, sia di determinare il raggio di reclutamento dell'istituto, verificando con ciò il potere di attrazione da esso esercitato su quei gentiluomini « forastieri » cui si volgeva l'interessata attenzione delle autorità. I bandi d'iscrizione ci hanno tramandato la retta ufficialmente richiesta: 420 lire piemontesi all'anno, cui andavano in realtà aggiunte le spese fisse di biancheria e mobili ed un'altra somma per le lezioni di ballo, scherma e francese (non obbligatorie, ma socialmente vincolanti). La pensione completa finiva per ammontare a non meno di 700 lire (e non è poco, se si pensa che gli stipendi dei professori universitari oscillava allora intorno alle 2.000 lire).

Le fortune dei gesuiti negli stati sabaudi, floridissime ancora alla fine del XVII secolo erano destinate a crollare brutalmente di lì a poco, sotto i colpi di Vittorio Amedeo II (27). Il sovrano avrebbe abbassato dapprima il prestigio del loro insegnamento creandone uno vigoroso nell'Università di Torino dove, per statuto, si sarebbe insegnato il tomismo e si sarebbero chiamati profesori poco zelanti nella difesa dei privilegi romani. Negli anni Trenta avrebbe poi sferrato l'attacco decisivo sottraendo ai religiosi, con la creazione di scuole regie provinciali, il monopolio dell'istruzione secondaria. La subitaneità di questo tracollo è avvalorata dalla testimonianza delle lettere annue prive, nel loro compiaciuto ottimismo, di qualsiasi accenno di preoccupazione o sospetto. Solo nel 1720, con la promulgazione delle Costituzioni universitarie esse cominciarono a riflettere le prime inquietudini: « Ut ab initio nihil omnino scriptum sit, quod scholas nostras vellicare videretur, trepidatum tamen non nihil est; nec immerito. Data enim opera rumores spargebantur in vulgus: convenisse Taurinum sapientissimos viros, a quibus cives ea quae perperam a nobis docti fuerant, dedocerentur » (28). Cominciavano anche le diserzioni degli allievi: « Videbamus eos, qui apud nos tum philosophiae, tum theologiae operam debant, variis artibus avocari » (29). La tregua degli anni successivi, pur nutrendo di tenui speranze l'ansiosa attesa della Compagnia (« Verum cum nec quidspiam innovari videremus censebamus nihilum calamitatis amplius impendere » (30), doveva rivelarsi illusoria. L'energica volontà di riforma di Vittorio Amedeo non poteva accontentarsi di misure parziali: funzionari regi erano segretamente al lavoro nelle province per informarsi sui redditi delle fondazioni gesuitiche. I rapporti arrivavano al Marchese

---

(27) Sulle riforme attuate dal sovrano sabaudo cfr. G. QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento,* Modena, S.T.E.M., 1957, 2 voll., con ampia bibliografia.

(28) A.R.S.J., *Mediol. Hist. 1701-1773, Turinensis coll. litterae annuae: 1730.*

(29) L. cit.

(30) L. cit.

d'Ormea da Chambery, Biella, Savigliano, Saluzzo, Cuneo, Nizza: « Queste sono le più accertate notizie che ho potuto ricavare in obbedienza dei regi voleri, e se non fosse per il timore di lasciar traspirare il segreto avrei con maggiore puntualità e certezza evacuati molti capi, che forzosamente si ritrovavano ancora confusi. Ma ho stimato minor male il lasciar qualche oscurità, che dare una maggior chiarezza col pericolo, che potesse sapersi una tal diligenza e ricerca » (31). Preceduta da una accurata preparazione scattava nel 1729 la rapida ed impeccabile operazione che doveva porre su basi statali l'istruzione secondaria, escludendo gli ordini regolari dall'insegnamento. Come è noto questa riforma, che segnava in qualche modo il coronamento della politica culturale amedeana, fu accolta e commentata con notevole interesse, in Italia ed in Europa, da quei gruppi di intellettuali e di funzionari che dovevano di lì a poco cimentarsi, sotto l'egida dell'assolutismo illuminato, in analoghe operazioni (32). Ma ciò che in questa sede interessa sono i commenti e le reazioni. atssai meno noti, della parte lesa: percorsi dall'amarezza della sconfitta, ma ricchi d'informazioni nella volontà di offrire un quadro dettagliato ai superiori romani, i rapporti dei gesuiti piemontesi valgono ad illuminare in controluce i complessi aspetti della riforma. Emerge in primo luogo da questi documenti la certezza che il colpo, « atrox procella », è stato sferrato principalmente contro la compagnia: « Etsi vero novae leges aeque et noi, religiosos etiam ceteros, puta P.P. Barnabitos, Somaschos, atque alios quosdam qui in nonnullis huius ditionis locis magistrorum munere fungebantur; immo et saeculares clericos et laicos homines quasvis attingant: non desunt tamen qui censeant, nec fortasse abs re, Societatem fuisse precipue huic procellae devotam » (33). I gesuiti non mancavano di sottolineare con un amaro sentimento di superiorità, come in sostanza le scuole regie. non sapendo proporre alcuna innovazione in campo pedagogico. si rifacessero ancora al modello dei loro collegi: « Quin immo scholarum praesertim inferiorum leges decerptae sunt e nostra Studiorum Ratione, item a libello De ratione discendi. et docendi auctore P. Josepho Juventio, aliisque nostrarum rerum institutoribus ut nostris ipsorum telis adversus nos pugnaretur » (34).

E queste pur polemiche affermazioni meritano. come si è detto. un'analisi approfondita, che ponga a confronto istituti gesuitici e scuole regie evidenziando. accanto ai rapporti di filiazione, i reali margini innovativi.

Il drammatico rapporto si chiudeva su di una speranza. Vittorio Amedeo II nel 1730 aveva abdicato. E subito il Padre Provinciale Antonio Falletti « advolavit novo regi dexteram osculo veneraturus. Exceptus ab ipso est maxima clementiae ac benignitatis significatione.

(31) L. Monti. op. cit., I. p. 312.
(32) Cfr. Roggero, op. cit., p. 449.
(33) A.R.S.J., *Mediol. Hist. 1701-1773: Taurinensis coll. litt. annuae: 1730.*
(34) L. cit.

Verum de rebus nostris nihil hactenus novi » (35). Ma si sperava che le cose in breve volgessero al meglio. Non fu così, invece: Carlo Emanuele III, nonostante la prudenza e l'ossequio esteriore non tardò a rivelarsi un fedele prosecutore della politica paterna. Svanita ogni possibilità di compromesso, la Compagnia avrebbe allora abbandonato il tono della rispettosa rimostranza, su cui aveva giocato temporaneamente per piegare l'animo del re, per riprendere la violenta campagna denigratoria iniziata negli anni Venti contro l'Ateneo e le nuove scuole cercando di colpire, nella persona dei professori più illuminati (36), lo spirito stesso delle riforme.

MARINA ROGGERO

---

(35) L. cit.

(36) Cfr. G. RICUPERATI, *L'Università di Torino e le polemiche contro i professori in una relazione di parte curialista del 1731*, in « Bollettino Storico Bibliografico Subalpino », LXIV (1966), pp. 341-374.

«Permanenze» nella storiografia religiosa italiana: il XV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia

(Torre Pellice, 1-3 settembre 1975)

Spetta alle « istituzioni », nel momento della loro maggiore maturità, e quando sono in grado di sceverare, fra l'imponente mole dei messaggi e degli indirizzi, le curve salienti dei processi culturali e politici, e le possibilità concrete delle svolte significative, tentare di porsi artefici di una loro circolazione capillare e conseguente, o di mediarne le punte più spigolose e più irruenti, o ricercarne le linfe più profonde entro i codici linguistici e mentali maggiormente pertinenti alle loro tradizioni; al sistema metodologico elaborato, e predisposto nella funzione di griglia per i messaggi che possono alterare la cornice mentale predisposta. Si verifica, cioè, un processo sintomatico di acculturazione in cui i livelli nuovi non si dislocano mai autonomamente all'interno delle precedenti maglie interpretative, bensì vengono come incapsulati, resi oggetti che si librano asimmetricamente in spazi disarticolati: il trionfo dell'ideologia, levigata e raffinatamente pura, riprende in ogni circostanza il sopravvento... Se si guarda con questa angolatura critica il convegno di Torre Pellice, ormai consolidatosi in una dimensione ove la serietà dell'impegno critico e filologico non ha mai mancato di caratterizzare i dibattiti e le ricerche, non si può non avvertire nella sua generalità l'ampiezza di tale processo, capace di investire tutta la storiografia religiosa, e quindi non solo « ereticale », italiana nelle punte di maggiore aderenza agli sperimentalismi che possono prospettarsi quale strumento irrinunciabile per il ricercatore. All'interno di un dibattito fitto e serrato, e che non lasciava spazio se non a problematiche, a riferimenti filologici e circostanziati, infatti, ma che si circoscriveva interamente, anche nell'ampia arcata tracciata da Miccoli nella einaudiana *Storia d'Italia* (*La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II (p. I), Torino 1974, pp. 431-1079) ad una rilettura, pur finissima, di molte pagine cantimoriane e del Kaegi e di Garin, non è emerso il tracciato di un tentativo metodologico d'assieme, in grado di porre il problema del bisogno di una nuova epistemologia dei fenomeni religiosi e

culturali, mentali e sociali; cioè i termini di una nuova storiografia della « crisi ». Una storiografia che rifletta, sempre più acutamente e direttamente, il progressivo ombreggiarsi degli orizzonti cari alle ideologie, con quei loro sistemi chiusi, anche se funzionali, ed esemplarmente strutturati, e razionalmente autonomi; e che tenti di elaborare una grammatica dei tempi lunghi, delle congiunture, delle permanenze, delle forze d'inerzia e delle forze di resistenza, delle architetture mentali, sviluppando la ricerca nel punto ove Braudel e Chaunu, Barthes e Veyne, Cantimori e Tenenti l'hanno momentaneamente lasciata, o interrotta. Non sarebbe pure una strada per superare tante schematizzazioni ormai scarsamente funzionali (Rinascimento e Riforma; Controriforma e « crisi dell'umanesimo », ecc.), e mettere in atto una sperimentazione coraggiosa immersa in ricerche dettagliate, circostanziate, ove i singoli elementi siano chiamati a giuocare un ruolo effettivo, legato alle loro concrete valenze, al pari di particelle elementari che costituiscano il reticolo primario dei processi d'assieme? Una microstoria che ricostruisca l'anatomia dei grandi movimenti della sensibilità, e delle strutture mentali e sociali; e che concretizzi l'unità di fondo di tutti questi processi: l'« eretico », o il riformato, vive, e matura, all'interno delle matrici culturali elaborate dalle collettività, e tutto il suo cammino si ritma all'interno di queste, anche nei momenti, dottrinali e sociali, del « rifiuto ». Di qui, l'utilità pure di strumenti interpretativi quali « sensibilità collettiva », e « mentalità collettiva », strumenti che vanno ulteriormente definiti, articolati, sezionati, sperimentati, e che servono da punto di riferimento e di coagulo, dei reticoli strutturali che le indagini pongono alla luce; e di maggiore funzionalità rispetto ad altre categorie, quali « coscienza culturale », « crisi della coscienza europea » », « coscienza religiosa », che occupano ancora il primo piano della scena nelle pagine di storia religiosa e culturale. Perché, nel corso dei dibattiti di Torre Pellice che rimandavano continuamente, o direttamente investivano, il saggio di Miccoli, si è avvertita un'acuta dicotomia fra un modulo culturale che traduce la ricerca « ereticale » in finissima orditura filologica, in squisito articolarsi di riferimenti teologici, ritessuti nel loro svolgersi e ritmarsi, ed acuita da un gusto nuovo, anche esteriore, nel predisporsi ed organizzarsi dei lavori, che il *Corpus reformatorum italicorum* ha immesso nella cultura italiana, e le prospettive di una storia della lunga durata che la problematica di Miccoli recava con sé, con tutte le esigenze di una nuova strumentazione mentale nell'avvicinare una tale angolatura prospettica.

Di qui, una continua oscillazione, un alternarsi di tentativi e di condanne; ed un riproporre, in ultima istanza, la sicurezza, e l'ancoraggio, sicuro e proficuo, del documento, senza risolvere il problema di fondo che restava dietro alle pagine di Miccoli, vale a dire il modellare il ricamo prezioso della filologia secondo le curvature di arcate problematiche plurisecolari. In definitiva, superare l'esperienza affascinante, ma circoscritta, dell'analisi della « parola » quale nella

cultura europea del Quattrocento aveva portato il Valla, ed a cui il posteriore « senso della storia » è rimasto legato, ponendo progressivamente nella cornice la realtà mentale e sociale dell'« uomo »...

Quando Grado Merlo, nel corso della comunicazione *La repressione antiereticale in Piemonte nel sec. XIV*, afferma, e giustamente, che manca in Italia una storia dell'inquisizione medioevale, pur possedendo numerosi studi particolari, da Gonnet ad Armand Hugon, a Domenico Maselli fino alle pagine di Miccoli, pone un problema che tocca peculiarmente le traiettorie della lunga durata, e proprio nel suo aspetto istituzionale e strutturale: l'inquisizione come momento di studio della società e delle forze economiche, soprattutto nelle strutture di fondo della società italiana ed europea. Merlo, tuttavia, circoscrive la sua ricerca al '300, ed all'area torinese, tentando di cogliere il momento quotidiano dell'attività repressiva dell'inquisizione. Entro una gamma, analizzata, di duecento condanne, rintraccia il carattere « rappresentativo » della punizione inquisitoriale: sono ingiunzioni a rispettare i sacramenti, a vestirsi di « abiti di penitenza », partecipare a determinate cerimonie religiose, a preghiere di rito. In realtà, si poneva in evidenza l'aspetto collettivo della punizione, più che l'eliminazione dell'inquisito; il suo carattere ritualistico e culturalmente urbano. Il mondo torinese è, per caratterizzazione geografica, come tutta l'Italia settentrionale (*Lombardia* nei documenti contemporanei), una zona di passaggio che permette uno scambio commerciale e religioso col mondo francese e slavo: d'altronde, se a Torino, come a Tolosa, si riscontra la stessa recrudescenza antiereticale, è il modo processuale a marcare una differenziazione di ruoli inquisitoriali: quali i rapporti, si chiede Merlo, fra potere secolare ed inquisizione entro tale ottica, per poter gettare luce su queste differenziazioni?

Attorno ai Savoia si sta effettuando la creazione di un nuovo organismo statale e di una nuova burocrazia (i *cancellieri* sono gli autori del mutamento), la quale si oppone alla repressione « ereticale ». È un nuovo ceto dirigente quello che si forma, e che vede nel processo inquisitoriale una possibilità di rottura dell'equilibrio sociale esistente, in un momento storico di transizione, e di ristrutturazione dello stato. Ma, dall'altro versante, è lo stesso organismo inquisitoriale a presentarsi pigro e lento, ed incapace di un'azione energica e puntuale al punto da cercare l'aiuto dei funzionari pubblici. Per questo, l'inquisitore ha sempre al suo fianco un notaio, ed un *liber*, ove riportare tutti i processi avvenuti. I gradi, poi, dei procedimenti inquisitoriali rispecchiano una prassi consueta ed uniforme: si usa la tortura, si compiono confessioni pubbliche, ci si serve della delazione come strumento precipuo della repressione. Si crea, cioè, un clima collettivo di paura, per individuare l'organizzazione clandestina dell'« eresia », frantumata in piccoli gruppi, e con una connotazione di « natura carsica ». La caccia alle streghe ed agli « eretici » diviene un « rito sociale », mentre la paura si espande, e si derubano i passanti definendoli valdesi. Ed i risultati non mancano di farsi avvertire: do-

po la repressione di massa del 1384 contro i valdesi, l'« eresia » attraversa una crisi profonda; e con essa, pure l'area del dissenso si restringe.

Ma il quadro che Merlo ha offerto, e gli spunti problematici suggeriti, coinvolgono domande che poste sulla lunga durata evidenziano una continuità delle tipologie inquisitoriali. La delazione, la nuova burocrazia che pone in termini autonomi e razionali il problema dello Stato, il tentativo di dare all'idea di *giustizia* un volto nuovo, inizia già nel '200 e '300 un cammino che la porterà, agganciandovela, alla problematica del '500, unificando i processi strutturali delle città italiane; coinvolgendoli in un'unica durata di tentativi e fallimenti (Domenico Maselli parlerà di un'uniforme « tensione religiosa »). Fin d'ora si rintracciano forme nicodemitiche, di giustificazioni teoriche e dottrinali al « dissenso occulto »; e si individua con nettezza una figura sociale essenziale per l'edificio statale (Gonnet), il « notaio », questo « pilastro inquisitoriale ». Tuttavia, tali spunti, che pur immettono sulla lunga durata, non si incarnano nel quadro generale, al pari dello spunto di Gonnet relativo ai contadini delle valli valdesi, che avrebbe allargato il quadro sociale dell'« eresia », oltre al fatto che certo valdismo del '400 è, in realtà, cattolico, prodotto di una lunga simbiosi nicodemitica. E quando si cercano le curvature mentali plurisecolari si rischia la caduta nel moralismo, o nell'identità irriconoscibile di tutte le cose, come quando si afferma la presenza di un dissenso sotterraneo in qualsiasi regime totalitario: « come in quello fascista, così in quello del '300 subalpino » (Gonnet). È spettato a R. Cegna allargare, puntualizzare, anzi, la problematica ideologica dell'« eretico » del '200 e '300, i temi della violenza, della giustizia, dell'idea di nobiltà e di ricchezza nella tradizione valdese: il tema proposto riguarda, appunto, la *Genesi o problema della violenza nel tardo valdismo medioevale.*

Se Cegna ha vivissimo il senso della « lunga durata », che gli proviene dal particolare modello di problematica da affrontare, come la permanenza del valdismo nell'Europa orientale, non è di minore pregnanza l'analisi dottrinale ed ideologica che riesce ad ottenere. Il perno documentario dell'analisi è costituito dal ms. valdese 208 di Ginevra, « il migliore manuale dottrinario valdese ». È un testo imperniato sul tema del rifiuto della violenza e dell'usura, il dilemma di fondo che attraversa ciclicamente il movimento valdese. In realtà, l'ideologia della non violenza quale si riscontra nel ms. 208 sembra contrastare con l'insurrezione contadina valdese dei primi del '500, scaturita, probabilmente, dal mito della « giustizia antifeudale ». Ma tale interdipendenza di ideologie e di scelte rivoluzionarie che avviene nel mondo valdese, trova una spiegazione nell'infiltrarsi, al suo interno, del messaggio taborita della necessità della violenza, attraverso i numerosi « manifesti » che si diffondono nel '400. È il problema della « guerra giusta » e della liceità dell'omicidio a coinvolgere il movimento valdese e il movimento ussita, ancora in pieno Cinquecento: nel 1560, quando per i valdesi si ripropone il problema della

necessità della guerra, con la conseguente spaccatura in due tronconi del movimento (Gonnet); oppure, quando nella corrispondenza fra Morel ed Ecolampadio, e nelle discussioni con Butzer, ci si pose il quesito se fosse lecito « uccidere i valdesi come traditori » (Valdo Vinay).

Se l'ussitismo mantiene la sua presenza fino agli inizi del '500, e si diffonde fra pievani nobili e curiali, i valdesi, da parte loro, sono numerosi in Boemia e Polonia, ma senza influire decisamente sulle teorie relative alla guerra, ed in particolare in Polonia, ove, tuttavia, recano qualche contributo; a Cracovia, e negli ambienti universitari, infatti, dopo anni di discussione, si diffondono le dottrine sulla « giusta difesa» e la «giusto guerra». Ma questa problematica si allarga all'analisi della proprietà come «artificio» in Nicola di Cerruc, alla diffusione dell'*Imitazione di Cristo*, ed ai rapporti fra Padova e Cracovia, i quali non mancano di influenzare tali dibattiti. Perché, per Cegna, ciò che i «maestri» valdesi cercano è una adesione alla parola di Dio; una totale immedesimazione in essa. Di qui la loro profonda angoscia, la sofferta negazione dell'ideologia del « dominio » e dell'idea di nobiltà, la lettura di Crisostomo, il fascino della vita comunitaria... Tuttavia, in questo ricco quadro si avverte una linea interpretativa non omogeneamente articolata: l'eresia teologica, per Cegna, sarebbe scissa dall'eresia sociale; il piano ideologico, da quello di massa, e popolare. Uno scorcio che isola il momento della rivolta da quello della elaborazione ideologica ed intellettuale, e che pone in ombra quella simbiosi, od interazione, fra i due momenti che accompagna la storia dei movimenti ereticali. Che è, per altra parte, una via per scindere il momento dottrinale, privilegiandolo, da quello della rivolta sociale, urbana e rurale; il trionfo della storia dell'« eresia », come storia di sistemazioni teologico-dottrinali ha ripreso il sopravvento sulla prospettiva sociale, nelle ricche proposte di Cegna... Che è, poi, la linea di sviluppo delle relazioni dedicate al '500 e al '600, le quali si mantengono entro questa prospettiva di finissima tessitura colta e dottrinale. Cesare Vasoli, con la comunicazione *Tra retorica, arte della memoria ed eresia: ipotesi su Giulio Camillo Delminio e i suoi discepoli*, ha offerto la punta più alta di una tematica posta sul filo dei rapporti fra « eresia » ed ermetismo. Si tratta di ipotesi di ricerca, che riempiono l'arco cronologico, veramente centrale per il mondo veneziano, che intercorre dal 1530 al 1560, e vertono sull'opera di Camillo Delminio. Ma il punto di partenza è una figura chiave della cultura veneta di questi anni, Francesco Giorgio e la sua « dottrina antisacramentaria » predisposta entro un « alone cabalistico »: spetta a lui creare un filone di cultura che attraversa il Querini e il Cortese fino al Rosseli, al Contarini e al Fregoso, per arrivare al giovane Curione quindi al Renato e, probabilmente, al Postel. È una trama di riferimenti che, a Venezia, scaturisce dalla matrice francescana, e che investe pure il mondo culturale inglese, oltre al Delminio il quale parlerà dell'« eucarestia come se non ci fosse ». Ma il quadro dei legami di pensiero, dei con-

tatti culturali, si allarga, attraverso Delminio, a Claudio Rangone, ad Alessandro Chittolini e, forse, all'antiochiniano Muzio. Perché Delminio, dopo le pagine a lui dedicate dalla Yates, risulta una delle figure centrali nella storia del Cinquecento italiano, ed europeo, la matrice, forse, di tutti i movimenti retorici e mnemotecnici: numerosi, infatti, risultano i motivi « ereticali » diffusi dal Delminio attraverso le sue costruzioni mnemoniche. Giustamente Vasoli insiste sull'« alone cabalistico » di questi testi e problematiche, con forti accenti ora mistici, simbolici, ed ermetici, come avviene per l'appunto nel Delminio, o con attenzioni calviniste. Tuttavia, entro questo quadro esemplare che Vasoli ha tracciato, è la funzione dell'ermetismo ad essere stata elusa, non solo nei riguardi dei processi sperimentali e scientifici, ma *all'interno* della stessa problematica « ereticale ». L'ermetismo, in effetti, costituisce un sottile disgregatore della struttura ecclesiastica e dottrinale delle Chiese; inoltre, tende a spostare l'accento della ricerca « ereticale » non tanto sui problemi di struttura della « città », bensì su quelli religiosi, e sulle strutture dogmatiche.

Quell'« alone cabalistico » che Vasoli giustamente vede incorniciare tutte le forme di cultura del Cinquecento veneziano, ed europeo, è un elemento costitutivo, strutturale, di tutti processi culturali, e non marginale, o una semplice cornice. Gli stessi interventi hanno più allargato il campo problematico di Vasoli che puntualizzato questo elemento di fondo. Sfuggente è l'analisi di questi uomini, fra il 1530 e il 1540, afferma De Maio; Delminio, infatti, influisce su Francesco Salviani, su Michelangelo ed il circolo di Viterbo. Si tratta di neopelagianesimo o di quietismo ciò che indirizza gli atteggiamenti di questi uomini, come avviene nell'ambiente dei barnabiti? E De Maio richiama l'ambiente milanese di Cacciaguerra, che occorrerebbe studiare (cfr. pure il ms. presente nella *Biblioteca degli Scolopi* di Roma: K. 22), anche nella sua opposizione al Valdés, nella riaffermazione della necessità delle opere, nel circolo a cui dette origine. Sono personalità che oscillano continuamente, incalza di nuovo Vasoli, e non solo Cacciaguerra ma lo stesso Domenico Sauli. Lo stesso mondo francescano di Venezia è ricco di tali fermenti « ereticali » e neoplatonici, anche se non si conosce ancora l'incidenza di questa crisi nella crisi più generale degli ordini religiosi. Delminio, inoltre, è importante nella storia del « manierismo artistico »; l'idea ermetica del « tempio » come « teatro » è viva e presente in lui; quell'idea che nella cultura italiana circola con insistenza, al pari de. *I Sermoni della cena del Signore* (1). Ma Vasoli non manca di offrire ulteriori spunti di ricerca: dalla importanza della presenza femminile nella vita religiosa del '500, ai rapporti fra vescovi anglicani e rabbini veneziani (tema ripreso da Firpo), all'influenza di questi ultimi nei dibattiti relativi alla causa di Enrico VIII, all'importanza del profetismo dalmata nel mondo veneziano, che arricchisce la trama dei

---

(1) Cfr. pure, di C. Vasoli, *Il « luterano » Giovanni Battista Pallavicini e due orazioni di Giulio Camillo Delminio*, « Nuova rivista storica », I-II (1974), pp. 64-70.

rapporti fra Venezia e Ragusa e coglie l'Adriatico nel suo volto religioso e culturale... Anche Antonio Rotondò si pone sul piano di una puntuale rilettura del saggio cantimoriano *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève 1957, pp. 340-351, ora in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 164-192, con la comunicazione *Per la storia della propaganda delle dottrine luterane nell'Italia del Cinquecento.* Rotondò vuole studiare la « propaganda in senso proprio », cioè la diffusione delle notizie o per « deformazione » o per « adattamento », restando su di un piano di « studi sociologici ». Più che gli « operatori » di propaganda, a Rotondò interessano « i destinatari della propaganda ». In tal modo, cerca di inseguire il tema dell'anticristo, secondo una « lettura nuova », fra la classe media, notai, maestri di grammatica, mercanti. È una connotazione luterana, quella che riscontra in tale diffusione, del Lutero compreso fra la disputa di Lipsia e la dieta di Worms; ed in particolare del testo *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium.* Ma questa idea luterana si inserisce in una fitta schiera di opere sull'argomento precedenti Lutero; è una letteratura « di attesa », quella dell'anticristo, al pari della letteratura profetica ed astrologica. Tuttavia, la nozione luterana di anticristo diviene un'idea di lotta, il cui obbiettivo è il Papa; ed all'idea di « papa angelico » si contrappone e si integra, quella luterana della « lotta al papa diabolico ». Rotondò, sulla scia di Cantimori, insiste sullo studio degli « atteggiamenti » della vita religiosa italiana, che esemplifica con la polemica fra Muzio e l'Ochino oltre che con gli adattamenti figurativi della propaganda luterana ove le « forme di Cristo » servono « ad eccitar l'evangelio ». Il centro dell'analisi sono alcuni processi veneziani e modenesi che rivelerebbero l'esistenza di « circoletti » bolognesi fra il 1543 e il 1550. Nel 1543, infatti, sono arrestate persone che si riuniscono attorno all'Accolti, ed erano mercanti e « gente bassa ». Ma non mancano rappresentanti dello studio e della nobiltà: Gianbattista Maggi, Scotto, « cavalier danese », il Bolognetti. Compare pure un « aromatarius », Girolamo Arnaldo, ed un gruppo facente capo ad uno «spadaio» di Brescia. Quindi, siamo in presenza di «una promiscuità sociale ». Rotondò parla di « un equivoco della vita religiosa di questi anni », quando il clero partecipa « dello stesso stato d'animo »: a Bologna, d'altronde, la « riforma » risulta molto articolata; si leggono Lutero, Zwingli, Bullinger, Calvino e Butzer. In questi ambienti l'idea dell'anticristo è « penetratissima », mentre tutta la Chiesa, a metà del Cinquecento, risulta coinvolta nella propaganda « ereticale », e le trame diplomatiche precedenti non hanno più spazio. Se per l'Ochino il Papa è l'anticristo, in quanto rappresenta tutta una serie di uomini che hanno sovvertito il cristianesimo, per i tessitori, sono i « frati » che « bevono e mangiano » il « fior della terra », perché Dio non si trova « nelle spole ove si tesse ». In definitiva, questa propaganda divulga l'immagine dell'anticristo, attraverso la metafora « del diavolo in vesti pontificali ». D'altra parte, se il quadro traccia-

to non manca di interesse, sono i numerosi problemi di impostazione generale, e di metodologia, a prendere il sopravvento nell'analisi offerta. Perché, quando Rotondò elimina le possibilità di una ricerca centrata sulla « mentalità collettiva », o sulla « sensibilità collettiva », definendoli « equivoci termini », esclude *tout court* una serie di analisi e di riferimenti. Sono, anzi, le strutture della « sensibilità collettiva » a permettere un incontro, e non una scissione, fra cultura mercantile e cultura umanistica, a metà del Cinquecento, ed anche prima, su determinati livelli, che sono quelli tracciati dall'analoga simbiosi fra gruppi mercantili e gruppi nobiliari. È il mutarsi della sensibilità mercantile la chiave di volta di questo processo che si precisa agli inizi del secolo; come il riferimento nel termine il « fior della terra » ad una sensibilità ermetica che fra il 1530 ed il 1580 si diffonde pure ai livelli popolari delle città italiane. Ed è un ricorso ad una attenta applicazione delle arcate della sensibilità culturale e religiosa a rendere concrete ricerche sulla « religiosità popolare », e non farle cadere nella pura strutturazione folklorica ed antropologica, o nell'analisi warburghiana, di cui Rotondò paventa, giustamente, l'uso eccessivo ed unilaterale. A meno di non ricadere nel solco sicuro della filologia, nel rigetto di tutte le metodologie... D'altronde, come si può comprendere l'atteggiamento anticontadino del Curione se non rapportando il suo comportamento a quella cultura urbana che elabora, sempre verso la metà del Cinquecento, una tipologia culturale che colloca il contadino nell'ambito del « barbaro », del « mago », dell'« incolto », dello « stregone »? Su questa linea, non ha molta pregnanza affermare che l'attesa escatologica contadina è « diversa da quella luterana » (Aldo Stella), quando affondano ambedue dentro una stessa tradizione patristica e culturale, ed ambedue (almeno per il Lutero precedente il 1525) si richiamano a motivi di « giustizia sociale ». Quelle che contano, sono le modificazioni collettive, e le funzioni, pure collettive, che singoli moduli escatologici sono chiamati a giuocare. D'altronde, la letteratura gioachimita che si diffonde a Venezia nel primo Cinquecento non è chiamata a rafforzare, e struttura lo stesso « mito » veneziano, oltre a rappresentare forze sociali in ascesa come i mercanti? Inoltre, se Gonnet si chiede se non sia da vedere un filone valdese-taborita nel motivo luterano dell'anticristo, Vasoli pone l'accento sull'utilità di uno studio dell'anticristo fra '400 e '500, in tutte le sue modificazioni: anche nel Beato Amedeo, nel '400, il tema del « papa angelico » risulta un elemento di propaganda fondamentale. Ma De Maio ribatte sul richiamo iconografico della propaganda, perché non esiste un « crocifisso luterano », mentre ne possediamo un modello calvinista e giansenista. Per De Maio, più che in Dürer o Cranach, è in Michelangelo che si ritrova una « teologia del sangue »: e nuovamente ribatte sull'« ambiguità » della simbologia degli artisti della prima metà del Cinquecento. Rotondò, da parte sua, sottolinea l'esistenza di un motivo luterano nei crocifissi posti in circolazione: se Cranach lavora per Lutero, Rotondò rintraccia la tipologia luterana nel motivo del « croci-

fisso scavato ». L'eccessivo insistere, inoltre, sull'« ambiguità » dei fenomeni artistici e religiosi è un pericolo in cui incorre un aderire puntuale alla metodologia warburghiana; per Rotondò, al contrario, questa va « sincopata », articolata, concretizzata. Tuttavia, al di là di queste scelte metodologiche che andrebbero discusse attentamente pure attraverso un recupero del gusto cantimoriano per la recensione attenta e minuziosa, un gusto ed un impegno che non paiono più un elemento portante dei dibattiti storiografici, ove si preferisce già la ricerca effettuata e scandita, è la circolazione di una sensibilità iconografica « luterana » l'elemento centrale emerso dal dibattito; una sensibilità che a Venezia e a Roma trova il proprio fulcro di diffusione, e di influenza, sulle tipologie artistiche del primo Cinquecento. con articolazioni ben precise, e concomitanti al contemporaneo diffondersi dell'immagine di Lutero.

Ma è nel corso del dibattito sulle pagine einaudiane dedicate da Miccoli alla « vita religiosa » ed alla « riforma » in Italia, che si avvertono le difficoltà di un approfondimento relativo alle possibilità di un rinnovamento della storia religiosa e culturale. Un dibattito che, significativamente, non ha investito i nodi centrali del discorso di Miccoli, cioè le articolazioni di una storia della « vita religiosa » posta sulla lunga durata, ma incarnata in una problematica di fondo che resta cantimoriana, rigidamente cantimoriana, pur scivolando nell'orizzonte di una *histoire immobile*, quando rintraccia come filo conduttore del discorso la presenza di una « istituzione ». la Chiesa, permanente, rigida ed inflessibile, al di là delle « contestazioni » e delle « eresie »: alla folklorica *histoire immobile* di Ginzburg subentrano i capitoli di un'altra *histoire immobile*, quella della « istituzione » ecclesiastica, entro cui la tematica di Cantimori sulla « vita religiosa » si è inserita, ed anche sovrapposta. Né il dibattito ha investito le « assenze » del saggio di Miccoli, cioè il mondo contadino, le interazioni fra città e campagna, oltre che la « vita religiosa » del Mediterraneo, inteso come insieme di spazi umani, oltre che religiosi e militari; bensì, ha scelto la strada, proficua di certo, della discussione su altri settori mancanti, il Seicento « manierista » e « controriformista », soprattutto. Miccoli, d'altronde, ha subito precisato l'ambito della sua analisi: « la vita religiosa » della Penisola o, meglio, dell'Italia centro-settentrionale, come « storia della Chiesa e del cristianesimo », tentando di cogliere i « nodi di tale sviluppo »: il problema delle periodizzazioni. specie delle « grandi periodizzazioni » è l'elemento che caratterizza, che distingue lo storico odierno: la sua capacità di studio, si rivela proprio nelle proposte di nuovi aggetti periodizzanti. Tuttavia, la sua preoccupazione è stata pure quella di recuperare la tradizione del positivismo erudito rigettato, troppo facilmente, dalla cultura italiana, oltre che dare una caratterizzazione « ideologica » alla sua ricostruzione. Elenca i settori ove l'assenza dell'analisi si è effettuata: dal tema del linguaggio religioso usato dalle classi dirigenti ecclesiastiche. allo studio dell'idea che l'istituzione ecclesiastica aveva di stessa, ai rapporti fra « vita reli-

giosa » e « società », alle pagine sull'anticlericalismo ancora da scriversi, un anticlericalismo che prende piede nel '200, nel momento della sconfitta delle correnti eterodosse, ai tentativi della Chiesa di « cooptare i ceti mercantili » in ascesa, allo spezzarsi dei nuclei famigliari dietro l'insistente attività inquisitoriale. Sono « limiti », « vuoti », riconosciuti, ma significativi di uno stato culturale, perché investono le strutture mentali della storia culturale della Penisola, le quali sono state poste ai margini, anche se queste pagine non mancano di una loro importanza e di una loro pregnanza nel tentare di diffondere un linguaggio nuovo, che andrà, poi, sviscerato, articolato. Tabacco, a sua volta, coglie finemente lo spirito del saggio di Miccoli: se Bloch ne *Les Rois thaumaturges*, offre un « intreccio » mirabile, e per lui la storia è « divertimento », in Miccoli, al contrario, è austerità, richiamo della gerarchia al *redde rationem*. Per questo Miccoli vede il « potere » solo come « gerarchia », e non pone il problema delle richieste sociali di tale identificazione; pur essendo, il suo, un lavoro ricco di « novità di presentazione » e « magnifica opera ». Ma spetta a De Maio allargare la prospettiva, e dare alla discussione un'impronta decisamente esistenziale ed « impegnata »; una carica di denuncia critica e politica che proviene dal suo « porsi come credente » di fronte alle pagine di Miccoli. De Maio scorge in Miccoli una risposta al dramma della sua generazione, oltre che un « progetto metodologico »; un messaggio che da Miccoli, « intellettuale civile », si allarga ad uno storico credente e religiosamente impegnato. Tuttavia, pure per De Maio la ricostruzione di Miccoli non è scevra da « equivoci », soprattutto poiché vi manca « una storia del '600 e del '700 »; ed è a questo punto che la discussione imbocca una strada « tradizionale », a volte caratterizzandosi nelle vesti di una nuova controversistica, agganciando tutte le passate discussioni sul ruolo della Controriforma. Per De Maio, in conclusione, manca in queste pagine « opprimenti », nel senso di « impegnate », il momento della Controriforma trionfante, quando « l'istituzione canalizza e riduce nel sacro » ogni esperienza intellettuale, e si riducono i margini dell'« intellettuale cattolico », e si accentua un « nicodemismo intellettuale » cattolico. La stessa iconografia che caratterizza la vita dei seminari, centrata sulla figura del « santo », diviene opprimente; un'oppressione sottile, invadente, alienante, che si avverte, per De Maio, pure nell'architettura, tutta tesa all'esaltazione « pontificia della Controriforma ». Non viene riconosciuto alle « permanenze » un ruolo di approdo sicuro ed efficace per lo storico, essendo un « metodo fuorviante »: nella storia della Chiesa vi sono due sole possibilità di « permanenze », l'« istituzione » e il « sacro ». Nella Controriforma appare a chiare linee il « naufragio dell'umanità », mentre il Concilio di Trento si prospetta come una struttura arcaica nei riguardi del diffondersi di una « coscienza moderna ». « Cristo non è più Dio », per il libertinismo, incalza De Maio, un movimento che segna la fine dell'« umanità del mondo cattolico »; anche la Chiesa non è « più la stessa », quando a metà del Seicento nasce il

« libertinismo teologico ». Di qui, la fondamentale importanza del Seicento, che non doveva essere dimenticato da Miccoli... Non solo, ma la stessa evangelizzazione del « mondo nuovo » appare organizzata secondo lo schema della « peggiore scolastica » spagnola. Si uccide l'evangelizzazione intensificando le contese sull'idea di « padronato », ed il missionario viene ridotto a « trasmettitore del sacro politico », mentre si annienta l'anelito evangelico delle nuove generazioni: su quattordicimila lettere di giovani che vogliono andare nel « nuovo mondo », circa la metà sono di italiani... Dal 1550 al 1650 la società italiana, e la Chiesa, mutano profondamente, quando l'idea pastorale di S. Carlo diviene l'idea trionfante ed alla «società civile» di Leonardo si sostituisce la « città divisa » del Seicento. L'inquisizione fraziona la città, mentre l'edilizia ecclesiastica la opprime: nasce la « città convento », e naufraga « l'unità della comunità politica ». Un quadro « tradizionale », quello individuato da De Maio, crociano in molti spunti (il Seicento soprattutto come *negazione* della città) rispetto alle proposte più articolate e sfumate di Asor Rosa, ma che ha dato alla discussione numerosi elementi di lavoro (la stessa intelaiatura di queste proposte si riallaccia al volume di De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973). Se per Gonnet, invece, il grosso problema da affrontare è quello delle origini dell'« eresia », eliminando le facili etichette, Rotondò insiste sullo studio della diocesi, della parrocchia, degli organismi di base della Chiesa: a Venezia il savonarolismo si diffonde perché il convento di S. Marco non faceva parte della « provincia lombarda »! Oltre ad accentuare l'importanza degli studi sulla proprietà ecclesiastica, ed i suoi condizionamenti su quella signorile. Rotondò non affronta i temi di fondo, limitandosi ad affermare come Miccoli abbia integrato molte pagine di Cantimori (e coglie un'« anima » essenziale di questo lavoro), ed accetta l'impostazione (di lontana tradizione ottocentesca) data a Machiavelli, quale uomo legato all'anticlericalismo della cultura italiana, ed incapace di comprendere il « fatto religioso nei suoi aspetti sociali ». Perini, da parte sua, lamenta la mancanza del filone caro alla Yates, oltre a pagine dedicate alla teologia ed alle « scuole », mentre Caponetto mette in rilievo come i riformatori abbiano raggiunto un'effettiva unità davanti alla « forza diabolica » della Chiesa, ed abbiano tentato una coerente azione di forza. Sono, infatti, le comunità calviniste, da Messina a Palermo a Firenze a Venezia, a costituire il momento della maggiore organizzazione della « riforma » italiana: c'è un « calvinismo del Mediterraneo » che si distingue dagli altri nuclei ed è capace di espandersi alla campagna, e di contrastare il cammino della Chiesa!

Nel 1546, nella valle del Serchio, si ritrovano tracce di diffusione luterana e calvinista... Per Cegna, invece, occorre allargare all'Europa lo studio del Medioevo italiano, mentre per Merlo gli « eretici » erano accusatori pure delle forme della religiosità popolare, impregnata di ritualismo cattolico; spetta a Maselli, al contrario, allarga-

re il discorso di De Maio coinvolgendo il Borromeo. Per Maselli, S. Carlo, lettore degli storici medioevali, era a Milano « caro al popolo », ed avrebbe potuto sollevare il « popolo » contro la Spagna, quando, nel 1584, si trovava, per motivi giurisdizionali, momentaneamente sconfitto, ed isolato nei riguardi e del Papa e della Spagna. Maselli, cioè, lo vedrebbe in una prospettiva meno drastica di quella di De Maio, e come « lavoratore per uno schema di *respublica christiana* », recuperando, in parte, la tematica di Saitta. Per De Maio, invece, S. Carlo non aveva il « senso dell'uomo »: resta l'uomo dell'inquisizione, come ha già sostenuto Benediscioli... I termini dei problemi restano, dunque, quelli consueti, sottolineati da Bozza, quando afferma che la « pianta d'uomo » dell'Italia nel '400 è finita. La stessa « riforma » nasce in Europa perché è la « cultura » ad essere morta: uomini come la Colonna, come il Flaminio, ecc., non potevano riformare nulla, perché impegnati in quella « decadenza civile » generale a cui non possono sottrarsi. Solo il calvinismo, fin dal 1542, resta l'unica struttura duratura e pregnante dell'Italia. È un dibattito, dunque, che fa affiorare tutte le precedenti stratificazioni della cultura italiana fra le due guerre, anche se focalizza punti essenziali (il calvinismo, il potere ecclesiastico, la città), oltre a far risaltare a chiare linee quello che è un momento peculiare della storiografia marxista, cioè il senso dell'« unità » più che della dialettica e della contraddizione strutturale (cfr. L. COLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Bari 1975, pp. 65-113). Quando, poi, Miccoli chiude la discussione, oltre a proporre spunti di lavoro utili (l'analisi dell'origine di classe dei ceti ecclesiastici; il legame fra anticlericalismo cattolico e laicismo, dopo il 1550), riafferma il carattere di blocco dell'« istituzione »: tutti i gruppi settari si mantengono in vita fino a quando questa li aiuta; dopo la condanna ufficiale, « affondano » e muoiono. L'unico momento veramente pericoloso per l'« istituzione » fu il '200, con il « fuoco ereticale » cui dette origine, e non i gruppi del '500; e neppure quelli calvinisti: l'« istituzione » ecclesiastica è, dunque, una struttura inalienabile della storia italiana.

Non è che sfugga a questa impostazione « unitaria », folklorica, e tutta accentrata su una problematica urbana, la comunicazione di Carla Faralli, *Le missioni dei gesuiti in Italia (secoli XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso*. Anche la Faralli vuole prospettare delle ipotesi; progettare delle tematiche generali: vedere, cioè, attraverso un rinnovato rapporto con le masse, come la « Controriforma » cerchi di togliere al laicato il proprio preponderante ascendente. Perché la Chiesa del secondo Cinquecento si caratterizza per l'« attività missionaria »: le « misioni » prendono il posto dell'inquisizione ove questa non è giunta. Tutta l'impostazione ruota attorno all'ipotesi di Ginzburg dell'assenza nelle campagne e nel Sud dell'« eresia »; un'impostazione che limita la visuale solo alle città del Nord, e non permette un'articolazione sottile dei rapporti fra città e campagna. Che è, poi, la stessa impostazione che riduce tutta

una complessa visuale ad un fatto urbano e folklorico; ad una ripresa letterale dell'*histoire immobile.* La Faralli presenta una « carta » della predicazione gesuitica, ed ove « la tradizione sincretista e pagana era presente ». Le « missioni » avvengono nelle campagne e nelle montagne, sfruttando l'esperienza di evangelizzazione in America: le campagne della Sicilia sono dai gesuiti confrontate con le Indie! Per la Faralli, nel '500 e nel '600, questa « carta » comprenderebbe Milano, la Corsica, la pianura lombarda, e le zone montane. Non si manca di sfruttare la stampa per questa propaganda, la quale si amplia al napoletano (le zone costiere, fra il 1645 e il 1650), la campagna romana, e la dorsale appenninica, oltre alle isole dell'Egeo; ma non mancano a Bologna, ove i gesuiti si alleano col vescovo, e nelle zone montane prospicienti. Se al Nord la propaganda avviene con la stampa, nel Sud si usa la scenografia, il teatro. L'obbiettivo strumentale, poi, è la trasformazione in chiave carnevalesca del recupero folklorico: i gesuiti attuano un « lavoro di psicologia di massa » moderno. Lo schema delle missioni è univoco: esse avvengono in occasione dei momenti salienti della vita della campagna, quando le occupazioni usuali terminano, e sempre « su richiesta dei vescovi ». Il momento culminante è la « processione », a cui segue la « confessione »; ed alla fine, la benedizione papale. Di notte, poi, avveniva la processione del Cristo morto, con le consuete condanne del giuoco e della lascivia.

La Faralli insiste su una accentuazione dei motivi del peccato e dell'inferno presenti in questa predicazione, mentre gli interventi (Rotondò, Vasoli, De Maio, Camaiani, Pastore) cercano i collegamenti sociali, e le ripercussioni sociali, di questi fenomeni. Se questa « macchina organizzativa » (Rotondò) ha una sua precisione di montaggio, occorre tuttavia conoscere i temi religiosi che si intendeva inculcare: la figura di Cristo, ormai, è ridotta a rappresentare un « bambino »; mentre si evidenziano i tratti di una propaganda finanziata dalle classi dirigenti nobiliari (De Maio), ed alimentata dagli stessi misionari che, tornati dalle Indie, usano gli stessi schemi di predicazione. Ma il « popolo », e qui doveva essere posto l'accento precipuo della discussione, e della problematica, è « contrario », e si oppone decisamente (Vasoli). Quale è, infatti, l'atteggiamento del gesuita di fronte alla povertà (Camaiani)? Di questi uomini colti che studiano, nel Seicento, la magia popolare come entomologi, e creano una nuova magia dotta (Vasoli)? Quali, infine, i moduli iconografici di questa predicazione? E il significato della frattura, in Sicilia (Caponetto), fra gesuiti e inquisizione?

Un loro spazio, ed un interesse, non hanno mancato di avere alcune comunicazioni prettamente filologiche, ma non meno incisive. Ernst Ronsdorf, con *Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano,* si concentra soprattutto sulla *Esortatione al martirio* del 1552, attestando per la prima edizione la data del 1549 (aprirebbe un tono polemico contro il Concilio di Trento); seguirebbero due edizioni a

Ginevra nel 1559 e nel 1560. Mentre difficile è l'attribuzione a Giulio da Milano delle *Epistole*, le quali sarebbero attribuibili al Brucioli. Tuttavia, per Bozza Giulio da Milano riprende da Calvino, dal capitolo sulla fede, la sua problematica, ed offre la prima traduzione di Calvino in Italia. La copia del *British Museum* sarebbe una seconda edizione (1543), mentre a Cambridge è presente quella del 1547. Karl Gilly, a sua volta, presenta *Un'opera pseudoepigrafa di Serveto: propaganda servetiana di Matteo Gribaldi*, ed attribuisce al Gribaldi la *Declaratio Jesu Christi* in precedenza ritenuta del Serveto: nel testo non mancano attacchi antianabattistici definiti « i miserabili » ed una ripresa dal Valla dell'analisi del termine « persona ». Luigi Firpo, *Due esecuzioni capitali di eretici a Roma nel 1595*, sfrutta l'Archivio dei Giudiziali di Roma, offrendo l'analisi di due esecuzioni, di un inglese e di un croato. Più che un'analisi dottrinale, Firpo presenta uno studio dei metodi inquisitoriali e delle procedure del Sant'Uffizio alla fine del Cinquecento. Richard Atchinson e Pietro Cluperich sono gli uomini dell'analisi di Firpo, ambedue accusati di « ateismo », il primo per aver calpestato l'ostia prendendola dall'altare durante una messa, ed il Cluperich per ritenere l'anima mortale insieme al corpo. Ma sono la procedura, i tentativi di adombrare una storia della sensibilità collettiva (il popolo che ritiene Cluperich negromante), analizzando i vari orientamenti popolari, le prospettive più affascinanti della comunicazione di Firpo. La coreografia della condanna ufficiale, la funzione popolare della procedura inquisitoriale, una ortopedia della pazzia attraverso la violenza, lo stesso uso del « colore » funzionalizzato alle diverse esigenze procedurali (sarebbe pure avvincente un'analisi del « colore » anche come momento iconografico delle funzioni sociali), risultano i temi affiorati dalla descrizione d'insieme, e che potrebbero svilupparsi ulteriormente alla ricerca del valore del « corpo » quale momento della punizione collettiva (cfr. pure M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975).

Non si avverte una frattura nel passaggio alle relazioni dedicate al '700 e all' '800, mantenendosi la problematica uniforme: l'ermetismo, l'escatologismo, la cultura dei gesuiti. Marina Roggero, *Le scuole gesuitiche in Piemonte prima della riforma di Vittorio Amedeo II*, cerca di dare un contributo alla storia culturale e sociale dell'*ancien régime*. Giustamente mette in rilievo la funzione dell'« eloquenza » quale strumento di penetrazione dei gesuiti alla corte torinese e nelle campagne; la preponderanza, inoltre, di un apparato iconografico che « accentua il processo di teatralizzazione della liturgia ecclesiastica ». La vita dei « collegi » si esplica attraverso le « feste » le quali si ampliano all'intera città, ed il cui nerbo resta il teatro. Particolarmente curata è l'educazione mondana dei giovani nobili (la danza, la scherma, la lingua francese, il balletto, l'uso del flauto);

ma dopo il 1730 viene tolto tale monopolio dell'istruzione ai gesuiti ed alla loro possibilità di griglia della domanda culturale. La Roggero offre certamente una ricca messe di dati e di inquadrature; tuttavia sono i legami strutturali di questo privilegiare il « teatro » come forma di cultura con lo sviluppo del manierismo, come fenomeno urbano, ad essere taciuti; i legami fra l'organizzazione urbana ed i processi di scelta dei modi di attuazione della coltura. Se Gonnet, poi, sottolinea il bisogno di uno studio delle « scuole » nelle valli valdesi, e nello stesso arco cronologico, Vasoli accentua l'importanza dell'aspetto matematico e scientifico dell'insegnamento gesuitico, ed il polarizzare l'attenzione sui « modi » di presentazione della nuova scienza nell'insegnamento. Ezio Pavia, in *Vicende italiane di « The True Intellectual System of the Universe » di Ralph Cudworth*, polarizza la ricerca intorno al ruolo avuto dal *The True* nel dibattito settecentesco italiano: Maffei, Muratori, la formazione giovanile di Genovesi ne vengono influenzati. Ma il quadro di Pavia vuole essere più impegnativo nel tracciato generale: studiare il peso dell'ermetismo e del platonismo nella nascita del pensiero scientifico, e ricostruire i rapporti fra Rinascimento ed Illuminismo. Dopo l'esperienza giacobina, l'Italia cade nel provincialismo e nell'erudizione, oltre che in un « monotono moderatismo », mentre Hobbes, Voltaire, Rousseau denotano una consistente fortuna pubblicistica ed editoriale. Cudworth ha influito sulla cultura italiana con il suo antidogmatismo e platonismo e la violenta polemica contro il meccanicismo cartesiano. Se per Genovesi Cudworth è un tramite per arrivare alle leggi scientifiche di Newton, ed al deismo inglese, per Sacchi, allievo di Romagnosi, vicino alle idee della letteratura civile del Foscolo ed al romanticismo, interessato allo spiritualismo francese, è uno strumento per fondare una metafisica su basi matematiche. Anche nel Benedetti non mancano temi metafisici, mentre nella giovinezza era stato un « empirico », e non manca di plaudire alla « restaurazione » perché con l'« umana ragione » non si possono avere direttive morali, che solo Dio può dare. In realtà, Cudworth ha influito col suo spiritualismo e col richiamo alla tradizione sulla cultura italiana. Pavia ha offerto l'immagine « dello spappolamento dell'Illuminismo nell'età della restaurazione » (Ricuperati); infatti, i temi oscillano, e mancano direttive precise e circostanziate. Per questo Cudworth circola con una intensità, che occorre analizzare, anche fra i giovani padovani, e Conti. Ma se per Pavia Giannone conosceva Cudworth, Ricuperati, al contrario, attenuerebbe tale sicurezza: la citazione presente nel *Triregno* nasce da un « lapsus », ed è inesatta. Da parte sua, Gonnet non manca di rilevare la fortuna giacobina di Arnaldo da Brescia...

Giuseppe Ricuperati mantiene questa intelaiatura con l'intervento su *Cultura, religione e politica nei giornali italiani del Settecento*. Analizza la stampa italiana fra il 1688 e il 1789, dalla fine della Controriforma agli inizi della Rivoluzione francese. Distingue nettamente una prima fase ove prevale il giornale erudito, mentre, nella seconda,

prevale il giornale d'opinione. Fondamentale è il *Giornale dei letterati*, il quale nasce a Roma, nel cuore del mondo cattolico italiano, in vista di questa analisi. Si riscontra, in effetti, una massiccia presenza della storia sacra, rispetto alla teologia; il 55% dei libri viene significativamente stampato a Roma, mentre si scopre la « recensione » quale momento soggettivo di lavoro e di meditazione. Il mondo culturale cattolico vive anni di intensa attività e vivacità: dalla carica politica della cultura religiosa in Bacchini, alla cultura scientifica degli « ambienti » di Padova e del Veneto, al tentativo di Muratori, nel 1703, di riorganizzare la cultura italiana. Ma, dopo il 1743, l'interesse si sposta all'erudizione, alla storia e alla scienza, senza incertezze. Per Ricuperati, che traduce in questo quadro le valenze dei suoi lavori di storia della cultura settecentesca, la storia del giornalismo illuministico italiano mette in risalto questi punti essenziali: una cultura legata ai « ceti emergenti » della società, cioè il ceto medio; la progressiva diminuzione dell'interesse per la teologia a favore della scienza sperimentale; il decadere della religione a fatto « da salotto », ed il suo perdere il volto di una forza emergente e nuova. E se la « cronaca » estera serviva a creare consensi all'interno, non manca di interesse il tentativo di educazione dei contadini: sarà il *Giornale ecclesiastico* a fare da passaggio da una stampa cattolica antiilluminista ad una stampa cattolica romantica. Ricuperati ha sì dato delle indicazioni di fondo sulla stampa italiana, ma è il problema dell'autocensura, per Rotondò e De Maio, ad essere stato messo ai margini. D'altronde questa stampa per Rotondò, anche se un po' genericamente (quella del '500 non ha la stessa funzione?) è moderna, « perché vuole incidere »; anche se occorrerebbe studiare le reali possibilità che il giornale aveva, ed anche quello che i direttori e i finanziatori dei giornali « non potevano o volevano dire ». Tuttavia, per Ricuperati, poiché in Italia manca il dibattito aperto che si verifica in Francia, l'autocensura diviene un fenomeno complesso: il giornalista illuminista italiano ha un pubblico preciso, con dei limiti altrettanto precisi: di qui la sua autocensura, così difficile da analizzare in tutti i suoi nessi... Anche Pier Giorgio Camaiani, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa: mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, si inserisce nel clima generale del convegno, con la ricerca delle riprese escatologiche ed ermetiche nella cultura italiana dell'Ottocento. Fra il 22 dicembre 1872 ed il 1873, si nota l'acuirsi di determinati temi nella cultura cattolica, temi che nei primi anni dell'800 iniziano ad incunearsi attraverso un profetismo apocalittico. che solo intorno al 1870 si espande copiosamente. Si ricorre alla figura dell'anticristo; si usa il termine « eresia » per designare la rivoluzione francese; si riprende il profetismo apocalittico di de Maistre: è un clima di riconquista politico religiosa, dopo l'esperienza giacobina. Riemerge una religiosità apocalittica (efficace in Don Bosco il richiamo pastorale ai giudizi di Dio), alimentata dalla *Civiltà cattolica*, ove il segno miracoloso deve suffragare il senso positivo e « collettivo »

della causa religiosa; « il miracolo, afferma Camaiani (e riprende un filone di giudizi tipico della sociologia religiosa contemporanea), è la scienza dei poveri in una società prescientifica e pretecnica ». Riaffiora in tutta la sua recrudescenza il tema mariano, e si nota « un riemergere dell'umanistico legame astrologia e profezia ». Anche gli almanacchi ubbidiscono a questa problematica; è un « profetismo impaziente e visionario che attraversa il mondo cattolico », e che indirizza la cultura verso Pio IX, « uomo della Provvidenza ». A prescindere dall'uso non convincente di termini come « prescientifico » e « pretecnico » per la società italiana dell' '800, e per le varie forme di cultura che elabora, oltre all'inquadramento generale di tale ripresa profetica (meglio: *continuità* profetica, attraverso le « scuole » e la continuità tridentina), è il legame diretto, analitico, di questa cultura con le esigenze del primato pontificio, con i tentativi di recupero politico-sociale della Chiesa, a non essere stato criticamente investito nel discorso generale. Gli stessi anni che Camaiani analizza (1848-1873) sono esemplari per tale tipo di analisi; e più che alla tradizione umanistica, è al sistema devozionale costruito dalla Chiesa nel secondo Quattrocento la scaturigine di tali funzioni. Che non si restringono all'Italia: la Provenza, e la Francia meridionale, studiate da Vovelle, polarizzando l'attenzione sul tema della morte, riscontrano nello stesso arco cronologico una ripresa di motivi legati alla sensibilità del Purgatorio, e ad una religiosità ritualitica. Il dibattito avvenuto fra Maselli e Camaiani ha, inoltre, sottolineato altre prospettive: se la religiosità di don Bosco è diversa da quella della *Civiltà cattolica*, anche l'*Armonia* di Torino (vi fa parte Gustavo di Cavour) è utile a lumeggiare altri tipi di religiosità: e Maselli sottolinea, ancora, la propaganda nel mondo contadino di queste tematiche. Camaiani, a sua volta, mette in rilievo l'esistenza di un profetismo progressista, in Toscana, durante il periodo napoleonico, profetismo che dà origine ad un cattolicesimo liberale. Ma le permanenze plurisecolari, le strutture mentali diversificate, le funzioni della propaganda, restano articolazioni sottaciute di fronte al prevalere di una documentazione avvincente. Suggestiva, infine, la comunicazione di Luigi Santini, *La comunità evangelica elbana dal 1896 al 1926* (ora ripresa col titolo: *Il valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina 1906-1926)*, Torre Pellice 1975).

Santini circoscrive, in realtà, l'analisi fra il 1907 e il 1927, e studia la crisi del valdismo in questi anni. I valdesi erano all'incirca il 2% della popolazione elbana e comprendevano artigiani, ma soprattutto classi colte, borghesi e possidenti, più che la « plebs ». All'Elba per tradizione, tuttavia, la scuola valdese era legata al mondo del proletariato, a differenza di quella cattolica legata al « potere ». Ma, nel ventennio esaminato, pure il valdismo muta strutturalmente volto, e rappresenta sempre più la piccola borghesia, timoroso dell'avanzata del proletariato; rispecchiando la curva evolutiva di tutto il valdismo italiano, oltre che di tutta la società italiana. I valdesi partecipano alla

guerra di Libia, e si oppongono agli scioperi, integrandosi nelle strutture del « potere »: sono solo voci isolate quelle che prospettano collegamenti fra valdismo e socialismo. All'Elba, dunque, come in un microcosmo, si rispecchiano le grandi correnti nazionali: il valdismo sarà legato al fascismo fino al 1929, per poi passare ad un « ragionato antifascismo ». Santini, in ultima istanza, accetta le tesi di Scoppola e Spadolini, della presenza di una profonda crisi del valdismo agli inizi del '900, crisi che lo porta a perdere il fascino di contestazione culturale e sociale. Soprattutto, è la struttura interna delle comunità valdesi quella che Santini ha messo in luce, dove si rintracciano le continuità di un modo di influire sulla società, ed organizzarla (Caponetto), per mezzo dei « maestri di scuola », essenziali, per le comunità valdesi, nel '500 come nel '900.

Con un richiamo insistente alle permanenze, alle continuità strutturali, si chiude questo Convegno; con una nuova sensibilità semantica che si è fatta strada a fatica attraverso le discussioni, gli interventi, le polemiche. Manifestando sempre più il volto più profondo di questa pur avvincente prospettiva di tematiche: una persistente tensione fra il premere dell'urgenza filologica e critica, ed il fascino della sistemazione d'insieme; fra una revisione documentaria accanita, attenta, puntigliosa, per eliminare le tentazioni, ed i pericoli, della controversistica, ed il richiamo alle strutture, pure semantiche, e non solo religiose e sociali, della ricerca; alle periodizzazioni, agli archi culturali che attraversano la cultura italiana ed europea. Lo stesso dibattito finale sulla formula del Convegno mette in luce tale dicotomia. Quando Maselli vuole inserire il Convegno « *anche* » nell'alveo del dibattito sull'odierno protestantesimo italiano, aprendolo non solo agli studiosi stranieri, ma ai pastori ed ai teologi, ed inserire il discorso sul mondo valdese in un discorso generale; mentre Rotondò, giustamente, è preoccupato di non « fare del Convegno l'appendice del Sinodo », e vuole che Torre Pellice diventi un incontro « di cultura », ampio e coraggioso, dove « il fatto religioso » sia esaminato come « fatto di cultura » e « fatto sociale », allargando lo sguardo al « quadro della società civile entro cui i valori religiosi si immergono », non mancano di emergere emblematicamente quelle contraddizioni dianzi individuate. Ma, in tale prospettiva, non sarà inutile fare scorrere i futuri Convegni (Rotondò) sulla base di uno « spontaneismo » che non solo mantenga quella tradizione di libera ricerca e di « libero dibattito », incoraggiato da Cantimori nei suoi passati interventi a Torre Pellice, ma che permetta di misurare annualmente le nuove prospettive come gli arresti, i nuovi tentativi metodologici come i silenzi, della cultura religiosa italiana. Perché anche i silenzi, le volute omissioni, rivelano, per mezzo dei processi di autocensura, le articolazioni delle strutture emanatrici, e la selettività dei messaggi che sono in grado di elaborare; vale a dire, l'« ordine » delle strutture, anche storiografiche.

Achille Olivieri

Soltanto una parte delle comunicazioni presentate al XV Convegno (1975) hanno potuto essere pubblicate in questo Bollettino. Segnaliamo la pubblicazione a parte della comunicazione di L. Santini, uscita in occasione del XVII febbraio 1975 a cura della Società di Studi Valdesi, col titolo: *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina, 1906-1926).*

INDICE

ERRATA-CORRIGE al Bollettino n. 137 (1° semestre 1975).

E. Jahier: *I battaglioni alpini valdesi nella guerra dolomitica.*

Pag. 34: La nota 17 deve essere sostituita dalla seguente: Revisione e armonizzazione di E. Jahier. La nota sostituita deve essere riferita alla pagina seguente 35, rigo 20.

Pag. 39: Il giudizio espresso nella nota 27 si riferisce al Gen. L. Nava e non al Gen. K. von Dellmensingen.

Pag. 40, rigo 12: Si legga M. Rudo, non Judo.

Pag. 45, nota 44: Pieri P. - Si legga: « La nostra guerra tra le Tofane. Vicenza, N. Pozza, 1967.


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7895